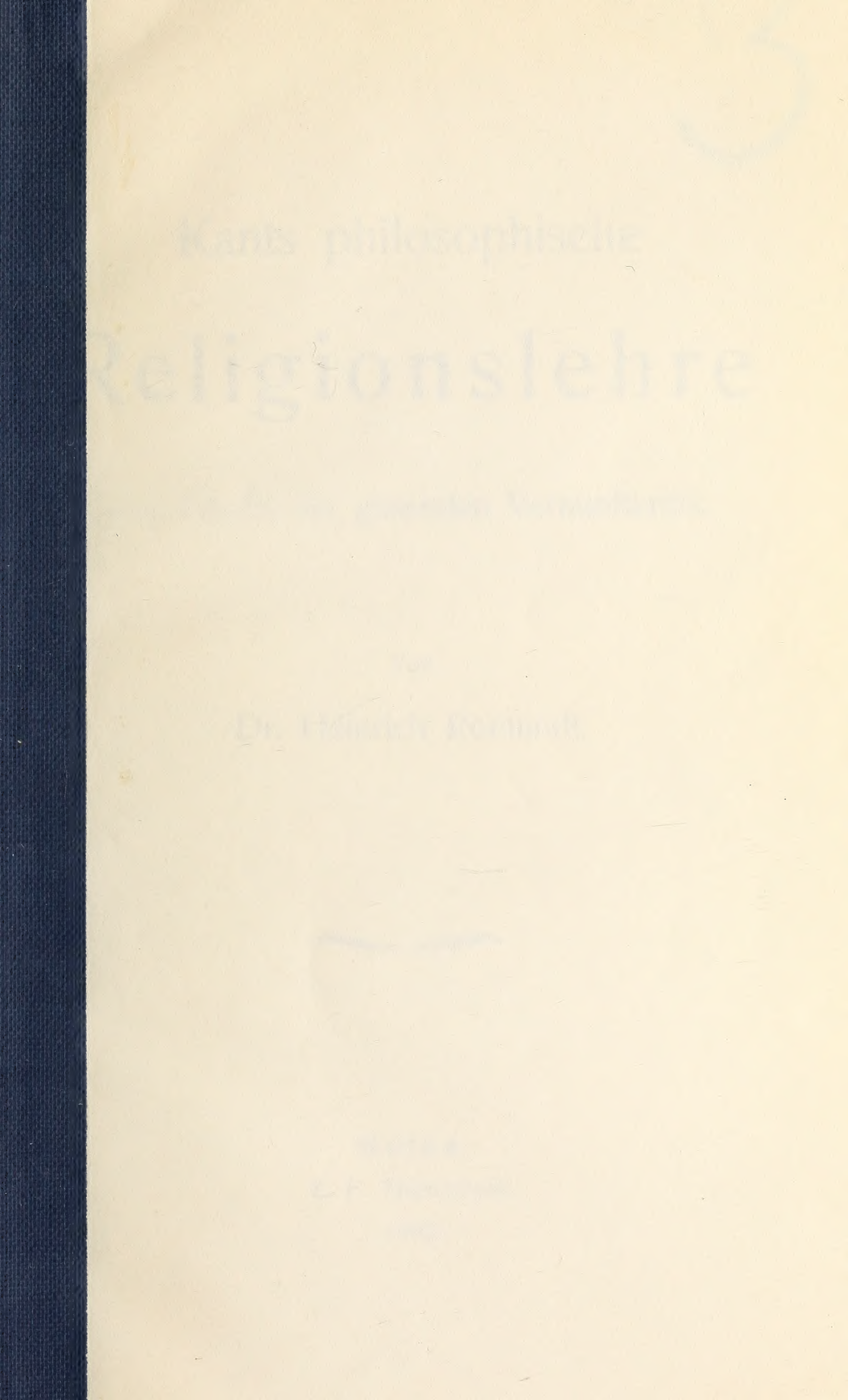






Kants philosophische
Religionslehre

eine Frucht der gesamten Vernunftkritik.

Von

Dr. Heinrich Romundt.

Gotha.

E. F. Thienemann.

1902.

Inhaltsverzeichnis.

Zweiter Teil.

Weiterentwickelung und allseitige Beleuchtung des neuen Begriffs von jedermanns Obliegenheit.

Schluss.

Erster Teil.

Der allgemeine Charakter der menschlichen Gattung wird auf Grund der drei Teile der Kantischen Vernunftkritik von 1781, 1788 und 1790 bestimmt, wie auch die aus jenem sich ergebende Obliegenheit von jedermann.

Einleitung.

Kants philosophische Religionslehre gehört nicht mehr zu den bloss vorbereitenden Schritten der Vernunftkritik.

1. Nur langsam, sehr allmählich und in grösseren Absätzen soll es dem Anschein nach uns Nachkömmlingen gelingen, des grossen Werkes der Vernunftkritik von Immanuel Kant, das sich die Menschen zunächst mehr nur wie einen Kanzelvortrag über die Köpfe hatten hinbrausen lassen und danach bald nach Möglichkeit in den Wind schlugen, uns zu bemächtigen.

Nach dem völligen Zusammenbruch der ersten nachkantischen deutschen Philosophie um die Mitte des neunzehnten Jahrhunderts war zunächst eine Weile die Teilnahme für philosophische Bestrebungen wie erstorben. In den sechziger Jahren jedoch hörte man nach den Worten von Fr. Alb. Lange, „wie eine geschlagene Armee sich nach einem festen Punkte umsieht, bei welchem sie hofft, sich wieder sammeln und ordnen zu können, schon allenthalben in philosophischen Kreisen die Parole „auf Kant zurückgehen!“ Zu dem wirklichen Rückgange aber dürfte niemand so

viel beigetragen haben, wie gerade der genannte Verfasser der „Geschichte des Materialismus“ selbst durch eben dieses Buch im Jahre 1866. Freilich aber meinte Lange diesen Rückgang in einem überaus beschränkten Sinne, indem er S. 233 f. der ersten Auflage einzig und allein den Ausgangspunkt von Kants kritischem Denken anerkennen will und auch diesen sogar nur „wegen der zeitgemässen (!) Umbildungen (!)“, welche er zulässt. Über die ganze Ausführung des Systems dagegen urteilt er, dass sie sich nur durch etwas solideres Gefüge von der luftigen Begriffsarchitektur der meisten deutschen Philosophen unterscheide! Später will er, z. B. in der von Herm. Cohen 1881 besorgten wohlfeilen Ausgabe, (wo S. 355 auch die zuerst angeführten Worte Langes angetroffen werden) S. 356, etwas mehr spezialisierend, die ganze Bedeutung der von Kant angebahnten grossen Reform einzig in dessen Kritik der theoretischen Vernunft sehen und bezeichnet die ganze praktische Philosophie als den „wandelbaren und vergänglichen Teil der Kantischen Philosophie“.

Wir dürfen uns also nicht wundern, von Lange die bescheiden-unbescheidenen „Neukantianer“ abstammen zu sehen, die mit ihrem Meister nur das dem Materialismus einigermassen Verwandte in Kant gelten lassen und Kant zu einer neuen Art von Epikur hinunterdrücken. Nun hatte freilich Kant in der Einleitung zu seiner Logik die Epikurische Schule (wegen ihrer Einschränkung auf und Unterwerfung unter die Erfahrung) die besten Naturphilosophen unter allen Denkern Griechenlands genannt; aber hat er nicht auch Worte höchster Schätzung ausgesprochen für den erbitterten Gegner des Demokrit, dieses Vorgängers von Epikur, und alles Materialismus, für Plato?

Mit diesem letzteren gerade stellte nun Kant zusammen dreissig Jahre nach Lange 1898 Friedrich Paulsen, der des neukantischen einzigen und ewigen Redens von Einschränkung auf Erfahrung überdrüssig geworden war, in seiner Schrift „Immanuel Kant“. Paulsen aber liess nun seinerseits das von den Langeschen Neukantianern bei Kant allein gefeierte Wort desselben, „nur in der Erfahrung ist Wahrheit“, diese Bestimmung der unverrückbaren Grenze und Schranke für alle Naturforschung und theoretische Wissenschaft im weitesten Sinne, so sehr ausser Acht, dass er das erste Resultat der Vernunftkritik, nämlich die Begründung voraussetzungsloser Forschung oder völlig unbefangener Untersuchung

der Dinge und der Unterwerfung unter deren Ergebnis nicht einmal — nannte. Auch nicht dort, wo er diese Resultate zusammenzustellen unternahm.

Auf dieses schwere Versäumnis Paulsens machte der Verfasser dieser Schrift aufmerksam in dem Aufsatz „Kants schiedsrichterliche Stellung zwischen Plato und Epikur“, den die Monatshefte der Comeniusgesellschaft IX. Band, Heft 5 und 6, Berlin 1900, brachten, und zugleich schon auf die einschneidenden Folgen dieses Versäumnisses für das Verständnis auch von Kants praktischer Philosophie. Dieser will Paulsen zwar ohne Zweifel sehr viel mehr als Lange gerecht werden, aber er vermag es leider nicht, wie dort gezeigt wird, gerade wegen jenes verhängnisvollen Übersehens. Es ist Paulsen ganz ähnlich ergangen wie demjenigen, der beim Zuknöpfen eines Rockes das unterste Knopfloch verfehlt hat und nun mit dem Zuknöpfen überhaupt nicht zustande kommt. Das ist des Weiteren dargelegt noch in einer zweiten Abhandlung der Monatshefte der Comeniusgesellschaft „Der Platonismus in Kants Kritik der Urteilskraft“, Berlin 1901, X. Band, Heft 3. 4. 5. 6. Auch in Sonderausgabe für den Buchhandel veröffentlicht in „Vorträge und Aufsätze aus der Comeniusgesellschaft“ IX, 1 u. 2. Berlin, R. Gärtners Verlag 1901.

Zusammen bieten diese Aufsätze eine Art von sehr abgekürzter Erneuerung der gesamten Kantischen Vernunftkritik von 1781 bis 1790, von der Kritik der reinen Vernunft von 1781 an über die Kritik der praktischen Vernunft von 1788 hinaus bis zur Kritik der Urteilskraft von 1790 hin, zwar nicht im Buchstaben, obgleich durchaus auf Grund des Buchstabens, wohl aber, so ist zu hoffen, im Geiste ihres Urhebers.

Im Geiste Kants sicherlich wenigstens mehr, als alle Auffassungen des Kantischen Werkes, die seit dem Wiederaufleben der Kantstudien in den sechziger Jahren des 19. Jahrhunderts sich in weiteren Kreisen Geltung verschafft haben und deren Begründer und zugleich Hauptvertreter soeben von uns genannt sind. Denn wenn man auf den Neukantianismus Fr. Alb. Langes die Bezeichnung „Halbkantianismus“ mit gutem Grunde hat anwenden wollen, so findet dieser Name doch in Wahrheit gar nicht weniger auf den von Friedr. Paulsen proklamierten Kantianismus Anwendung. Nur vertritt Paulsen eine der Langeschen gerade entgegengesetzte Art von „Halbkantianismus“, sofern er sich an die

von Lange verschmähte und ausgeschiedene Hälfte bei Kant hält.

Die Paulsensche Einseitigkeit lässt in einiger Hinsicht nur die älteste der ersten Nachfolger Kants auf den deutschen Universitäten etwas modernisiert und geglättet wieder aufleben. Sie hat sich aber unter den neueren Auffassungen ein besonderes freilich nicht gewolltes Verdienst dadurch erworben, dass sie den Zustand der Zerstückelung des grossen Kantischen Werkes durch die Epigonen besonders eindringlich vergegenwärtigte. Dadurch nun machte sie die Überwindung aller Einseitigkeiten und kläglichen Halbheiten, schon lange dringend zu wünschen, zu einem lebhaftesten Bedürfnis.

2. Es ist aber ein Punkt, in dem die Halbkantianer aller Richtungen bei aller Gegensätzlichkeit mit einander einig sind und in dem nun unsere beiden von der Comeniusgesellschaft veröffentlichten Abhandlungen sich von ihnen allen trennen, genauer gesprochen, über sie alle hinausgehen. Sie alle nämlich lassen den doch schon in dem Namen „Kritik“ unverkennbar ausgedrückten Anspruch Kants auf eine schiedsrichterliche Stellung in einem Kampfe von Parteien, die mit einander streiten, — fallen. Dieser Kampf aber zieht sich durch die ganze Geschichte der Philosophie hindurch und geht zuletzt — dies freilich hat erst Kant eingesehen — auf einen inneren Widerstreit der ungeläuterten natürlichen menschlichen Vernunft selbst zurück.

Statt nun die freilich weit weniger behagliche Aufgabe einer schiedsrichterlichen Stellung mit Kant auf sich zu nehmen und zu Ende zu führen, ist der Neukantianismus aller Richtungen bisher einfach in das alte leidige wüste Parteitreiben vor der Kritik zurückgefallen. So hat er sich damit begnügt, bei einer der beiden Parteien, die von jeher mit einander stritten, Dienste zu nehmen und im Verein mit ihr zu kämpfen und zu siegen, wenn auch vielleicht nur für eine — Stunde.

Dem gegenüber war nun also der Charakter der Kritik als eines Gerichtshofes von neuem mit Nachdruck geltend zu machen. Dieser Gerichtshof trifft aber seine Entscheidungen je nach dem Zweck, der durch die Anwendung unserer Vernunftvermögen verwirklicht werden soll, anders 1781 für das Interesse des Wissens und ganz anders wiederum 1788 für dasjenige des Thuns und Lassens und des Schaffens. Dass die Kritik der Urteilskraft

von 1790 aber in der Schönheit und damit auch in der Kunst, die diese pflegt, ein Band zwischen dem wissenschaftlich Wahren und dem sittlich Guten aufdeckt und weiterhin ebenfalls in den lebendigen Erscheinungen der Natur, in Pflanzen und Tieren, und in deren Zweckmässigkeit eine Brücke zwischen Naturwissenschaft und Theologie erkennen lässt, wollen wir hier nur anzeigen, nicht etwa noch einmal eingehend darlegen. Dafür aber, dass diese Kritik gleichfalls dem schiedsrichterlichen Charakter ihrer Vorgängerinnen getreu bleibt, gestatte man uns, sogar einzig auf die unter 1 an zweiter Stelle erwähnte Abhandlung zu verweisen.

3. Aber noch etwas Anderes als den schiedsrichterlichen Charakter teilen die drei Kritiken von 1781 bis 1790 mit einander. Alle drei nämlich beschränken sich darauf, Baumaterialien für ein zu errichtendes dauerndes Gebäude der Philosophie zu prüfen. Zwar geben sie auch eine Fülle der wertvollsten Winke für die Aufführung eines solchen Hauses; aber sie verzichten doch darauf, schon selber den Bau in Angriff zu nehmen. Zu dieser vorbereitenden Arbeit gehört aber die Auflösung der natürlichen Antinomien der Vernunft.

Wesentlich anders nun als mit allen jenen Kritiken scheint es mit dem Werke Kants von 1793 über die Religion zu stehen, dem wir uns heute zuwenden.

Das lässt schon sofort die ganz abweichende Benennung vermuten. Es finden sich verschiedene Namen für diese Schrift. Der Haupttitel, den Kant als einen absichtlich bescheidenen in einer Anmerkung der Vorrede zum „Streit der Fakultäten“ von 1798 rechtfertigt, lautet: Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft. In den Überschriften der vier Stücke dieses Werkes aber finden wir als Untertitel denjenigen der „philosophischen Religionslehre“ angegeben. Dieser letztere Titel nun erscheint wegen der einem jeden der vier Stücke angehängten grossen Anmerkung sogar für das Ganze zutreffender. Denn den Inhalt dieser Anmerkungen werden wir noch als denjenigen einer Religion ausserhalb der Grenzen der blossen Vernunft erkennen oder wenigstens einer Religion, die an diese Grenzen bedenklich anstösst, so dass der erstere Titel diese Anmerkungen muss draussen zu lassen scheinen.

Welche der beiden Bezeichnungen aber auch vorzuziehen sei, von der Betitelung der vorangehenden drei Kritiken unterscheiden

sie sich gleich sehr und deuten damit hin auf einen von den früheren Werken gleichfalls erheblich abweichenden Gehalt und Charakter der Schrift von 1793. Die Religionslehre gehört, kurz gesagt, nicht mehr zu den bloss vorbereitenden Schritten der Vernunftkritik, sondern ist bereits ein Ergebnis aus der Anwendung der dort gewonnenen Mittel und Werkzeuge zum Bauen selbst. Oder, wie wir es in dem Titel dieser Schrift ausdrückten: sie ist eine Frucht der Vernunftkritik.

Ist es möglich, diesen Satz, der ja zunächst eine blosse Vermutung ist, zur Gewissheit zu erheben, so wird freilich etwas seltsam erscheinen, dass es Leser Kants, ja sogar begeisterte Verehrer gegeben hat, die von diesem Kantischen Buche gar keine Kenntnis gehabt haben. So scheint z. B. Schopenhauer die philosophische Religionslehre unbekannt geblieben zu sein. Andere „Kantianer" haben für dieselbe nur ein überlegenes trübes Lächeln gehabt als für ein Produkt von des grossen Kritikers Greisenalter, auch von der Schwäche dieses Alters. Vielleicht aber ist das höhere Lebensalter gerade in diesem Gebiete, in weit höherem Grade wenigstens als eine rasche unreife Jugend, berufen, etwas Abschliessendes und Dauerndes für unser ganzes Geschlecht zustande zu bringen, zumal wenn es sich dabei auf tief und reiflich erwogene gründliche Vorbereitungen und Vorarbeiten stützen kann, wie sie Kant sich in seinen drei grossen Kritiken geschaffen hatte.

Denn keineswegs zum ersten Male 1793 befasst sich der Philosoph mit Theologie und Religion. Ist doch bereits in den aufeinander folgenden Teilen der Vernunftkritik von 1781 über 1788 zu 1790 zunehmend Grund gelegt zu einer reinen Theologie und damit auch zu einer eben solchen Religion als demjenigen, was jener, einer blossen Theorie, im Verhalten des Subjekts entspricht. Von seiner „philosophischen Religionslehre" aber gibt Kant am Schlusse der Vorrede zu ihrer ersten Auflage an, dass in ihr „die Beziehung auf die menschliche, mit teils guten, teils bösen Anlagen behaftete Natur bemerklich" gemacht werde.

Hätte wohl Kant sich in dieser Weise auch über eine der drei Kritiken äussern können? Gewiss nicht, da sie bei blossen Vorerwägungen über die Mittel der menschlichen Vernunft und deren Tauglichkeit stehen bleiben und von allen materiellen Daten sogar unter grundsätzlichem Absehen sich fern halten. Aus dieser

Nebeneinanderstellung erhellt auch bereits in höherem Grade unsere Berechtigung, die Schrift von 1793 im Verhältnis zu den bloss vorbereitenden Kritiken als Inangriffnahme des Baues selbst zu bezeichnen.

4. Den Beweis für diese Behauptung hoffen wir schon in dieser Abhandlung zu liefern, wenn auch die beiden letzten Stücke der philosophischen Religionslehre, die wir heute noch ausschliessen, zur Verstärkung und Bestätigung vermutlich noch einiges hinzufügen werden. Das Ausschlaggebende ist sogar schon in diesem ersten Teil, der sich mit dem ersten Stück der Religionslehre beschäftigt, zu erwarten. Dieses Stück war schon vor den anderen in der „Berlinischen Monatsschrift“ April 1792 für sich veröffentlicht. Bei dessen Wiederabdruck bemerkt der Verfasser in der Vorrede über das Verhältnis zu den drei hinzukommenden, dass diese letzteren die völlige Ausführung jenes enthalten.

Nach unserer Erinnerung kurz vorher unter 3 wird die Grundlegung einer reinen Theologie und durch sie einer eben solchen Religion nicht erst in der Kritik der praktischen Vernunft, sondern in ihren zartesten geistigen, für sich zwar unzulänglichen Keimen schon in der Kritik der reinen Vernunft angetroffen. Ist nun die Religionslehre wirklich gemäss unserer Vermutung als eine Frucht des g a n z e n Baumes der Vernunftkritik anzusehen, so werden wir schon eins nicht erwarten: dass nämlich hier nur ein e i n z e l n e r Teil der Vorbereitungsarbeit von 1781—1790 zur Anwendung komme, etwa bloss die Kritik der praktischen Vernunft, die Moral. Wer aber mit der Literatur über die philosophische Religionslehre bekannt ist, weiss, dass hiermit bereits ein Einwand oder doch Bedenken gegen eine ganze Klasse von Auffassungen dieses Werkes, ja in Wahrheit die einzige Auffassung desselben, die bis jetzt herrscht, erhoben ist. Wir meinen diejenige, die Kants Religionslehre für identisch mit der Moral erklärt und sich dabei wohl sogar auf Kantische Aussprüche beruft, Aussprüche, die auch gar nicht in Zweifel gezogen werden sollen. Vielleicht aber wollen sie mit einem Körnchen Salz aufgenommen sein.

Wir vom Standorte der gesamten abgeschlossenen Vernunftkritik aus werden vielmehr erwarten, in dem Werk von 1793 ein Produkt ebensowohl der 1781 begründeten streng wissenschaftlichen Physik wie andererseits der ebenso strengen und reinen Moral und

Moraltheologie von 1788 anzutreffen. Ja, die philosophische Religionslehre kommt in der That, wie wir weiterhin sehen werden, gerade dadurch zustande, dass die letzten Prinzipien der genannten Wissenschaften unter Bezugnahme auf die wirkliche menschliche Natur, wie sie die Erfahrung an die Hand gibt, mit- und gegeneinander, demnach aber doch immer im Verein wirken. Ob nicht sogar der ganze Aufbau der Religionslehre unschwer auf einen Konflikt der Prinzipien einer berichtigten strengen Physik und einer ebensolchen Moral zurückgeführt werden kann?

5. Ein Versuch, dies zu thun, ist vom Verfasser bereits in seiner Schrift „Antäus. Neuer Aufbau der Lehre Kants über Seele, Freiheit und Gott,“ Leipzig 1881 im 5. u. 6. Teil gemacht. Diesem Versuch aber gebrach es, von anderen Mängeln abgesehen, noch zu sehr an Leichtigkeit, Klarheit und Fluss der Darstellung, um ihn auch jetzt noch genügend zu finden. Zu der erwähnten Auffassung aber der Kantischen Religionslehre führte vor 20 Jahren im „Antäus“ ganz ebenso wie jetzt die Betrachtung dieses Werkes im Zusammenhang mit allen vorbereitenden Schritten von Kants kritischem Unternehmen. Allerdings, das soll nicht verschwiegen werden, unter einer noch völlig unzulänglichen Würdigung der so bedeutsamen Kritik der Urteilskraft.

Dass nun der Philosoph selbst diese Verbindung der Schrift von 1793 mit seinen drei Kritiken erwähnt hat, behaupten wir nicht, ja nicht einmal, dass er sich solches Zusammenhanges deutlich bewusst gewesen ist. Dieser Sachverhalt würde alle früheren Schriftsteller über die Religionslehre, denen dies Verhältnis gleichfalls entgangen ist, einigermassen entschuldigen.

Bei Beachtung des angegebenen Verhältnisses der Kantischen Schriften zu einander aber hätte sich z. B. Harald Höffding in seiner Geschichte der neueren Philosophie II. S. 110 schwerlich so sehr darüber gewundert, dass Kant seine Religionslehre mit Erörterungen von solcher Art beginne, „für die man während der Aufklärungsperiode am wenigsten Sinn hatte.“ Denn es stände schlimm, wenn Kants Philosophie mehr als der äusseren Schale und unwesentlichen Bestandteilen nach ein Produkt bloss seines Zeitalters wäre, schlimm zumal, wenn seine philosophische Religionslehre.

Wir berühren hiermit denjenigen Punkt, dem man bei tieferer Aufmerksamkeit auf den Zusammenhang der Schrift von 1793 mit den vorhergehenden Kritiken zum grossen Gewinn für das Verständnis jener vielleicht weniger den Blick zugewendet hätte, als nun geschehen ist, nämlich die etwaigen Beziehungen der philosophischen Religionslehre zu ihrem Zeitalter. Denn gerade über die zeitgeschichtliche Beschränktheit und Oberflächlichkeit strebt Kant in diesem wie in allen Teilen seines kritischen Unternehmens zu einem unbeschränkt Allgemeingiltigen hinaus. Deshalb kleben ihm die blossen Zeitideen des 18. Jahrhunderts jedenfalls nur sehr wider Willen an. Das begreift sogar schon die Unparteilichkeit in sich, wenn wir sie in dem tiefen Sinne verstehen, wie sie von dem kritischen Philosophen mit aller Anstrengung gesucht ist.

6. Schon der weitere Verlauf unseres ersten Teils muss beweisen, ob die Religionslehre auf der gesamten Vorbereitungsarbeit der Vernunftkritik und insbesondere auf den letzten entscheidenden Prinzipien der strengen Naturforschung oder Physik, die durch sie begründet ist, und andrerseits einer ebenso reinen Moral als auf ihren beiden Grundpfeilern gleichsam ruht. Bejahenden Falles ist in dem Kantischen Werke unzweifelhaft etwas völlig Neues der Vergangenheit gegenüber zu erwarten. Freilich wohl allein in der Form oder sogar nur in der wissenschaftlichen Strenge und Bestimmtheit dieser Form. Dem Inhalte überhaupt nach findet ebenso gewiss ein ganz entgegengesetztes Verhältnis statt. Beginnen doch Naturerkenntnis und Moral in der Menschheit nicht allererst mit Kant und seiner Kritik.

Demnach ist mit Sicherheit anzunehmen, dass, soweit Menschen auf der Erde wohnen, im gemeinen Leben und Denken derselben etwas dem Kantischen Produkt von 1793 von fernher oder ungefähr Entsprechendes sich stets gebildet haben und noch gegenwärtig mehr oder weniger immer bilden wird. Wie muss sich nun die philosophische Religionslehre solchem gleichsam wilden und, mag es von noch so edler feiner Art sein, mit menschlichen Augen angesehen, blossen Naturgewächs gegenüber verhalten? Sie wird diesem Produkt von allerlei aufgerafftem, zufälligem Physikalischem und auch Moralischem, mit dem vielleicht noch Ästhetisches sich mischte, gegenüber den Charakter eines klar be-

stimmten Massstabes, einer festen Norm tragen, eines Ideals, in dem solches Wildgewachsene aller Art sein Mass findet. Diesem aber werden wenigstens Menschen sich nicht entziehen können, ohne sich zu versteigen oder, und das wird vermutlich häufiger geschehen, auch bei vermeinter völliger Überschwänglichkeit, unter die ihnen erreichbare und auch bestimmte Stufe hinabzugleiten.

Vergleichung mit dieser Philosophie, was allein freilich Kants Werk ist und sein will, kann solchem Natürlichen aller Art jedenfalls einzig Gewinn bringen, sei es nun, dass dieses sich jener gegenüber zu behaupten vermöge, sei es, dass es ihr in diesem oder jenem Punkte nachgeben müsse. Ein Zuwachs an Klärung des Verständnisses, wenn nicht auch an Entschiedenheit in der Vertretung des Festzuhaltenden, wird immer der Lohn sein. Ungünstiger zwar mag blosse Bequemlichkeit und Trägheit, die überall ein so grosses Wort und allzu oft das Hauptwort führt, darüber urteilen.

Gewiss aber hat sich Kant durch das endlich ausgeführte „System aller Behauptungen der Philosophie“ in Religionssachen, wie er in einem Briefe an Stäudlin in Göttingen seine Religionslehre genannt hat, ein hohes und völlig einzig dastehendes Verdienst erworben. Für die oben erwähnte Art, wie der Urheber sein Werk bezeichnet hat, wolle man nur eins nicht ausser Acht lassen. Der Ausdruck „aller“ besagt nicht etwa, dass diejenige Theologie, die bereits durch die vorbereitende Kritik von 1781 bis 1790 begründet ist, 1793 mehr als bloss hier und da gestreift wird. Es dürfte also immerhin nicht Weniges, was im strengen Sinne jenes Wortes hierher gehört, ausserhalb des 1793 aufgestellten „Systems“ fallen.

7. In der Vorrede zu seiner Religionslehre Seite 9 f.[1] nimmt Kant für eine „philosophische Theologie“ als ihr gutes Recht in Anspruch, die Geschichte, Sprachen, Bücher aller Völker, selbst die Bibel „zur Bestätigung und Erläuterung ihrer Sätze“ zu benutzen. Diesem Anspruch gemäss ist Kants Darlegung seiner Lehren, zumal in den letzten drei Stücken, ausgefallen. Dass

[1]) Die Anführungen aus der Religionslehre beziehen sich auf die zugänglichste Ausgabe derselben von Karl Kehrbach, Leipzig, in Reclams Universalbibliothek.

aber diese blosse Benutzung eines Mittels, um sich verständlicher zu machen, leicht arg missverstanden werden konnte, das lehrte sehr bald eine Beurteilung in den „Greifswalder Neuen kritischen Nachrichten“, 29. Stück, von 1793, gegen die sich Kant bereits in der Vorrede zur 2. Auflage seiner Religionslehre vom 26. Januar 1794 zu wehren hatte (S. 15). Der schnellfertige Rezensent aber hatte in dem Kantischen Werk nichts Anderes gesehen als Beantwortung der Frage, die Kant sich selber vorgelegt habe: „Wie ist das kirchliche System der Dogmatik in seinen Begriffen und Lehrsätzen nach reiner (theoretischer und praktischer) Vernunft möglich?“

Gerade also, als sei des Philosophen tiefsinniges und durch die Arbeit eines ganzen langen fleissigen Lebens vorbereitetes Werk über die Religion, diese Krone der gesamten Vernunftkritik, nicht mehr als eine völlig müssige unkritische Scholastik!

Ein solcher Vorwurf, der auch noch in neueren Darstellungen von Kants Lehre enthalten ist, wenn er auch nicht geradezu ausdrücklich erhoben wird, hätte schon durch einen Blick auf die Vorarbeit der Kritik von 1781 bis 1790 verhindert werden sollen. Wir Nachlebende dürfen uns aber der Pflicht nicht entziehen, in betreff der wirklich vorhandenen Mängel, Unklarheiten und Zweideutigkeiten, der Darstellung in der Religionslehre alles Mögliche zu thun, um dieses Werk zu einem in Sturm und Wogendrang der Zeiten standhaltenden und ausdauernden Felsen zu gestalten, der an seinem Teil als eine Stätte der Zuflucht, Aufklärung und Stärkung nach Möglichkeit den höchsten Zwecken unsres Geschlechts und der Welt diene.

Damit würde auch ein von dem Vernunftkritiker vom Anfange seines Unternehmens an geäusserter, oft wiederholter und nur allzu sehr begründeter Wunsch nach Mithilfe seiner Leser erfüllt. Vielleicht nun geschieht diese am besten so, dass wir geeigneten Ortes (nach dem vorher Bemerkten jedoch schwerlich schon im ersten Teil) das Hindernde des von Kant gewählten Darstellungsmittels, wo es sich besonders aufdrängt, bemerklich machen, aber andererseits auch die Eigenwüchsigkeit der Ideen, wo sie auch aus einem fremdartigen Gewande noch hervorleuchtet. Es könnte sein, dass wir bei unserer Wiedervergegenwärtigung sogar einen erst jetzt bei dieser möglichen ganz neuen und nie vermuteten

Vorteil von Kants Darstellungsmittel ziehen: nämlich all' den von ihm davon erhofften Gewinn der Veranschaulichung und Belebung unverkürzt, ohne doch darum gleich der Schrift von 1793 auch nur im mindesten sogar bei flüchtigen Lesern den Eindruck der Unselbständigkeit desjenigen zu erwecken, was in jenem fremden geschichtlichen Material sich Ausdruck zu verschaffen sucht.

Hauptstück.

Die Ergebnisse der drei Abteilungen der Vernunftkritik von 1781 bis 1790 ermöglichen eine genaue Bestimmung des allgemeinen Charakters der menschlichen Gattung.

1. Wir haben für unsere Behauptung, dass die philosophische Religionslehre als eine Frucht der Vernunftkritik anzusehen sei, einen eingehenderen Beweis zu liefern. Dies macht eine nochmalige kurze Vergegenwärtigung der Hauptergebnisse der letzteren nicht nur wünschenswert, sondern sogar unerlässlich.

Aus der Kritik der reinen Vernunft ist da anzuführen zunächst die zuerst von Fr. Alb. Lange und den ihm folgenden „Neukantianern“ mit Nachdruck geltend gemachte Forderung der Unterwerfung aller theoretischen Wissenschaft und Forschung unter gegebene Natur und Erfahrung. Kant selbst hat gleich 1783 in einem Anhang der „Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik“ das Resultat mit Nachdruck so formuliert, dass nach dem Grundsatz, der seinen Idealismus durchgängig regiere und bestimme, „nur in der Erfahrung Wahrheit ist,“ ohne freilich zunächst dafür das mindeste Gehör zu finden.

Noch jetzt wehren sich Nachzügler der ersten nachkantischen Philosophie, z. B. Otto Pfleiderer, Geschichte der Religionsphilosophie, 3. Aufl. S. 468 dagegen mit Bemerkungen wie, dass Kants Philosophie dadurch zu „etwas ganz Anderem“ werde, „als was sie historisch (!) war“. Aber wir sollen uns doch nicht etwa an einen „historischen“ Unfug festnageln lassen? Und mag dieser durch noch so glänzende, jetzt freilich schon stark verblichene Namen wie J. G. Fichte und Nachfolger vertreten werden, denen einst eine ganze bethörte Welt zugejauchzt hat.

Mehr Recht hat Pfleiderer mit der Bezeichnung der Langeschen Neukantianer als blosser „Halbkantianer". Freilich trifft diese Bezeichnung, wenn auch in entgegengesetztem Sinne, ihn selber gar nicht weniger. Bei den Neukantianern Langescher Richtung aber dürfte jene Halbheit schon auf dasjenige Anwendung finden, was wir Kant soeben seinen Idealismus nennen hörten und was allerdings auch Lange im zweiten Buche seiner Geschichte des Materialismus diesem letzteren als das Gorgonenhaupt entgegenhält, das ihn bis auf die Knochen erstarren mache und dann umwerfe. Denn wenn sie den Idealismus in dem ganzen Ernst und der Strenge von 1781 gefasst hätten, müsste ihnen ebenso wie dem Vernunftkritiker die Naturforschung an ihrem zwar nie abzusehenden Ende noch ganz ebenso sehr wie an ihrem Anfange eine blosse Exposition von Erscheinungen in unserer menschlichen Sinnlichkeit sein; von den Dingen an sich selbst ist in ihr nie die Rede. Das nun aber dürfen wir von Lange wie von seinem Anhang bezweifeln.

Dieser mit jenem ersteren Empirismus, der verbietet, die Wissenschaft bloss in der Zelle des menschlichen Geistes statt in einer grösseren Welt zu suchen, verbundene ebenso entschiedene und strenge Phänomenalismus hindert aber doch nicht, dass, was kein Gegenstand möglicher menschlicher Forschung und Wissenschaft ist, trotzdem eine Angelegenheit menschlichen Denkens sei, ja sogar die allerwichtigste.

Von dem Interesse, der Möglichkeit und sogar Notwendigkeit, die Dinge an sich selbst zu bestimmen, handelt nun Kant sieben Jahre nach der Kritik der reinen in der Kritik der praktischen Vernunft, der Grundlegung zugleich zu einer allgemeinen unparteiischen Moral und darüber hinaus im 2. Teile zu einer wahren und echten Vereinigung der physischen und der moralischen Anlagen und Bedürfnisse der menschlichen Natur in einer reinen Moraltheologie. Mit dieser wird der Übergang gemacht zu einer ebenso allgemeinen unparteiischen Religion.

Das Ergebnis der beiden Kritiken von 1781 und 1788 zusammen aber ist kurz zu bezeichnen als Grundlegung 1. einer Wissens- und Wissenschaftslehre von einzelnen Wahrnehmungen an bis zum allumfassenden gegliederten und geordneten System; 2. aber als Begründung einer vollständigen Sitten- und Glaubenslehre.

Die Kritik der Urteilskraft von 1790 endlich ist zwar das Schlussstück der Vernunftkritik, ist aber trotz ihrer späteren Entstehung, wie schon in der Einleitung unter 2 angedeutet wurde, zwischen die beiden ersten Kritiken und ihre Ergebnisse als dasjenige, was sie mit einander verbindet und von der einen zur anderen hinüberführt, zu stellen. Da aber von ihren Resultaten zu handeln schon sehr bald Anlass sein wird, gestatte man uns, sie hier zunächst ganz zu übergehen.

2. Mit dem so vergegenwärtigten Empirismus, Phänomenalismus und endlich Kriticismus der Vernunftkritik treten wir nun an einen alten Widerstreit menschlicher Meinungen hinan. Denn mit der Darlegung eines solchen beginnt Kant das erste Stück seiner Religionslehre, das überschrieben ist „Von der Einwohnung des bösen Prinzips neben dem guten oder: über das radikale Böse in der menschlichen Natur.“ Ganz anders also schon hier als in den drei Kritiken, die mit einer solchen Antithetik erst endigen. Ein bedeutsamer Unterschied!

Hier aber ist es auf der einen Seite die Meinung derjenigen, die die Welt im Argen liegen sehen, vom Bösen „zum Ärgeren mit acceleriertem Falle“ eilend, obwohl sie vom Guten angefangen habe, „vom goldenen Zeitalter, vom Leben im Paradiese oder von einem noch glücklicheren in Gemeinschaft mit himmlischen Wesen.“ Kant schreibt dieser Ansicht, die wir heute die des Pessimismus nennen würden, ein Alter zu über alle Geschichte hinaus, „gleich alt mit der ältesten unter allen Dichtungen, der — Priesterreligion.“

Als jünger, etwa so wie nach der Preisschrift von 1791 die Skeptiker gegenüber einer dogmatischen Metaphysik, bezeichnet Kant „die entgegengesetzte heroische Meinung“ eines Optimismus, würden wir sagen, die in seiner Zeit besonders von Pädagogen, er nennt nachher Rousseau, vertreten werde. Nach dieser ist eine Anlage dafür, dass die Welt gerade in umgekehrter Richtung, nämlich vom Schlechten zum Besseren, fortrücke, in der menschlichen Natur anzutreffen und wird sogar auch unaufhörlich, wenn auch kaum merklich, verwirklicht.

Dem Widerstreit dieser Meinungen in Bezug auf die Wirklichkeit des Menschen darf man nun auch in Urgeschichten der Menschheit und in Völkerkunden zu begegnen erwarten. In der That ist etwas davon, wenn auch in ziemlich abgeblasster und unklarerer

Gestalt und in weit weniger energischem Ausdruck z. B. in der Völkerkunde von Oskar Peschel (5. Aufl. 1881) in dem Kapitel von den Urzuständen des Menschengeschlechts S. 135 ff. anzutreffen. Dabei wird freilich in der Thesis eigentlich nur das Ausgehen von goldenen Zuständen betont, aus denen bei farbigen Wald- und Inselbewohnern ein verschuldetes Herabsinken stattgefunden habe.

Der berühmte Geograph aber weist die beiden von ihm verzeichneten Meinungen als Verstandesverirrungen und Träumereien ab. Indem er noch S. 137 darwinisierende Entdeckungen von Bevölkerungen, „die einen ehemaligen tierischen Zustand gleichsam zur Belehrung unserer Zeit noch festgehalten hätten“, als Phantasien kennzeichnet, meint er, alle diese Behauptungen mit einander als blosse übertreibende Ideen durch schlichte Erfahrung, die etwas wesentlich Anderes, nämlich ein Mittleres lehre, ersetzen zu können und zu sollen.

Es ist also ein strafferer Empirismus, dessen sich Peschel zur Abwehr von allerlei Ideenunfug bedient. Mit Hilfe eines ebensolchen aber hat schon Kant 1793 die beiden widerstreitenden Meinungen, mit denen er beginnt, in das Gebiet blosser Ideen verwiesen. Er meint nämlich S. 18, es „könnte wohl geschehen sein, dass man sich in beider angeblichen Erfahrung geirrt hätte“, und zeigt sich in Bezug auf das, was als gemeine Wirklichkeit anzusetzen sei, hier wie auch später geneigt, nicht viel anders als Peschel, ein Mittleres anzunehmen.

Aber was für den verstorbenen Leipziger Geographen ebenso wie einst für den Erfahrungsphilosophen David Hume schon das Ende ihrer Forschung über jenen merkwürdigen Gegensatz der Meinungen war, das ist nun für Kant, den Vernunftkritiker, nur eine Rückkehr zu dem Ausgangspunkt alles Denkens, um von diesem aus danach einen nochmaligen besseren Fortgang zu nehmen. Dies entspricht durchaus dem Satze des kritischen Philosophen in der Einleitung zu den „Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik“ von 1783, wo es von Hume heisst, dass er „sein Schiff, um es in Sicherheit zu bringen, auf den Strand, den Skepticismus, setzte.“ „Da es denn, fährt unser Reformator fort, liegen und verfaulen mag, statt dessen es bei mir darauf ankommt, ihm einen Piloten zu geben, der nach sicheren Prinzipien der Steuermannskunst, die aus der Kenntnis des Globus gezogen sind, mit

einer vollständigen Seekarte und einem Kompass versehen, das Schiff sicher führen könne, wohin es ihm gut dünkt.“

Auf die gänzliche Auflösung, die Hume an Radikalismus nichts nachgibt, ja noch über ihn hinausgeht, auf dem ersten Blatte der philosophischen Religionslehre folgt demgemäss ein gründlicher und dauerhafter Wiederaufbau, der das Hundert der folgenden Blätter füllt.

---

1. Kapitel.
Die vorauszusetzenden Anlagen und Möglichkeiten des menschlichen Charakters.

1. Das aus dem ersten allgemeinen Schiffbruch zunächst Geborgene ist ein dem Priesterpessimismus, wenigstens demjenigen, der Kant vorschwebte, mit dem Pädagogenoptimismus Gemeinsames. Dies ist eine ursprüngliche Anlage zum Guten, wie sie in jedem neu zur Welt geborenen Menschenkinde wieder als eine Bürgschaft der Erfüllung höchster Hoffnungen ans Licht tritt.

Nach solcher ursprünglichen Anlage zu forschen, musste unser Denker veranlasst werden schon durch dasjenige, wozu die Kritik der Urteilskraft in ihrer zweiten Abteilung zuletzt aus Anlass der Frage nach einem Endzweck der Schöpfung geführt hatte. Damit nun kommen wir auch zu der schon in Aussicht gestellten Ergänzung der Übersicht, die im Eingange dieses Hauptstücks unter 1 gegeben wurde.

Als Endzweck des Daseins einer Welt konnte von der Kritik einzig der Mensch angesehen werden, der Mensch jedoch nicht in seiner oft recht erbärmlichen Wirklichkeit oder als Phänomenon, sondern vielmehr als Nooumenon oder, zu Deutsch, in seiner Möglichkeit, in dem, was er sein könnte und auch sein sollte. Bei der Hinwendung zur Wirklichkeit der menschlichen Natur nun 1793 musste Kant von jenem letzten Ziele der Weltschöpfung aus, zu dem er sich 1790 endlich erhoben hatte, seine Blicke zuerst auf dasjenige richten, was etwa in dem Menschen, wie er immer wieder aus den Händen der Natur hervorgeht, schon als jenem letzten Endzweck entgegenkommend angetroffen wird.

2. Wer aber den Abschnitt S. 24—27 mit der Überschrift „Von der ursprünglichen Anlage zum Guten in der menschlichen Natur“

mustert und sich dabei etwa an alte theologische Lehren von einem Urstande des Menschen erinnert, dem muss zunächst auffallen, in welch' einem unerhört weiten Umfange der menschlichen Natur der Philosoph nach Bedingungen für die Verwirklichung des letzten Zweckes gesucht hat. Erwägen wir freilich, dass die völlige Befreiung der theoretischen wie der praktischen Wissenschaft durch die entsprechenden Teile der Vernunftkritik dieser Arbeit vorangeht und was alles solche Befreiung besagt, so werden wir nichts Geringeres erwarten.

Man darf behaupten, dass Kant gleich weit nach unten wie nach oben über die frühere Forschung hinausgeht. Nach unten: denn der Physiker Kant musste Anlagen zum Guten auch schon im Menschen als einem Tier erkennen, sowohl in dem blinden Streben desselben nach Erhaltung seiner selbst, wie auch in demjenigen nach Fortpflanzung seiner Art und endlich auch in dem Geselligkeitstriebe.

Nach oben aber will schon der Denker des 18. Jahrhunderts von einer mittleren bloss menschlich vernünftigen Anlage, vermöge welcher wir uns nur in Vergleichung mit anderen als glücklich oder unglücklich beurteilen, mit aller der Ehrbegierde kleiner und grösserer Art, die sich darauf gründet, eine darüber weit hinausgehende Veranlagung unterscheiden.

Es ist ein Keim zum Übermenschen, zwischen dem und dem Tiere der Mensch als ein Seil geknüpft ist, damit wir uns eines neueren etwas phantastischen Ausdrucks für diese höchste Anlage in der menschlichen Natur bedienen. Denn allerdings hebt sich Kants Lehre sowohl der Gestalt wie dem Gehalte nach von jener modernen zwar funkelnden, aber auch bisweilen ein klein wenig flunkernden Dichtung wie nüchterne ernste Prosa ab. Der Übermensch ist bei Kant die Anlage zur Erwerbung eines guten Charakters in der menschlichen Natur. Die Güte des Charakters aber besteht darin, zu oberst einzig und allein durch die Idee der Allgemein- oder Mustergültigkeit des Verhaltens in jedwelchen Lagen und Umständen sich bestimmen zu lassen.

Kant wehrt in einer Anmerkung mit guten Gründen ab, diese über alles Gemeinmenschliche und Empirische unendlich weit hinausweisende Veranlagung auf blosse theoretische Vernünftigkeit zurückzuführen. Auch bemerkt er noch von ihr, dass sie im Unterschiede von den beiden anderen Anlagen, die zwar mit ihr

die Unaustilglichkeit teilen, nicht missbraucht werden kann. Dagegen kann der Mensch durch Missbrauch seiner tierischen Ausstattung in Völlerei, Wollust und wilder Gesetzlosigkeit sich bis zum Vieh hinunterwürdigen und eine Befriedigung seiner an sich schätzenswerten Ehrbegierde selbst in den teuflischen Lastern des Neides, der Undankbarkeit, der Schadenfreude u. s. w. suchen.

---

2. Kapitel.

Der in der Wirklichkeit anzutreffende Charakter der menschlichen Gattung.

1. Was einer letzten und höchsten Bestimmung des Menschen, zu deren Verwirklichung er aber selbst Hand anlegen muss, schon in unserer Naturausstattung entgegenkommt, ist nun angegeben. Diese natürliche Mitgift thut zwar Kant schon etwas weniger kurz ab als die ersten überfliegenden dogmatischen Ideen pessimistischer und optimistischer Art, mit denen er seine Religionslehre eröffnete. Aber noch weit eingehender beschäftigt er sich doch mit der Frage, wie der Mensch diese seine trefflichen Naturanlagen gebraucht hat und immer noch braucht oder, um gleich die Antwort schon mehr vorwegzunehmen, mit demjenigen, was in der Wirklichkeit des Menschen etwa einem höchsten und letzten Zwecke unserer Gattung und durch sie der ganzen Schöpfung hinderlich ist, ja geradezu entgegenarbeitet. Nichts Anderes ist schon nach der Überschrift des ersten Stückes zu erwarten. In ihr ist dem Haupttitel „Von der Einwohnung des bösen Prinzips neben dem guten“ mit einem „oder“ der Nebentitel „Über das radikale Böse in der menschlichen Natur“ hinzugefügt. Die gemeine Wirklichkeit des Menschen ist der Hauptgegenstand dieses ersten Stücks.

Für deren scharfe nüchterne Erfassung aber befähigte unseren Philosophen nicht nur eine besondere Eigentümlichkeit seiner Naturbegabung, sondern der Auflösung dieser Aufgabe diente auch das erste Resultat seiner Vernunftkritik, das bakonische „Die Natur wird nur durch Gehorsam besiegt.“

2. Solch' ein gründlicher Empirismus, jedoch nicht ohne den systematischen Ordnungsgeist, der zugleich Kants Vorzug ist, wird

nun in Stück 1. III unter der Überschrift „Der Mensch ist von Natur böse" angetroffen. Dass es nicht so mit dem Menschen stehe, wie man nach den guten Anlagen desselben erwarten muss, darüber, meint der kritische Philosoph, „können wir uns bei der Menge schreiender Beispiele, welche uns die Erfahrung an den Thaten des Menschen vor Augen stellt, den förmlichen Beweis ersparen." Aber er erspart sich doch nicht den Hinweis 1. auf Laster der „Rohigkeit", die in Auftritten von ungereizter Grausamkeit in Mordscenen wilder Völkerschaften die Träume mancher Philosophen von einem gutartigen Naturzustande so nachdrücklich Lügen strafen. Ebenso wenig unterlässt er, Beispiele geheimer Falschheit, Undankbarkeit, Schadenfreude und Bosheit anzuführen, wie sie 2. als noch mehr kränkende Laster der Kultur und Zivilisierung, in der doch unsere Anlagen sich besser entwickeln können, aus der Verborgenheit unter dem Scheine der Freundschaft, des Anstandes und selbst herzlichen Wohlwollens heraus zum Vorschein kommen.

Ja, in dem Verhältnis der zivilisierten Völkerschaften in den Staaten gegen einander erkennt Kant mit durchdringendem Scharfblick zuletzt gar noch Symptome und Überlebsel eines rohen Naturzustandes grundsätzlicher beständiger Kriegsverfassung enge verbunden mit einem gleissnerischen öffentlichen Vorgeben grösster Friedfertigkeit, das jenem widerspricht. Vermöge jenes sind die Völker gleich unseren Vorfahren, den alten Germanen, nach Tacitus, jederzeit bereit, bei günstiger Gelegenheit über einander herzufallen. Bei dieser Beobachtung braucht doch Kant keineswegs übersehen zu haben und hat er nicht übersehen, dass die blosse beständige Waffentüchtigkeit der Staaten und auch deren höchstmögliche Steigerung, die jenen bloss empirischen rohen Naturstand einer grundsätzlichen Feindseligkeit keineswegs schon in sich begreift, nicht zu verwerfen, sondern vielmehr als ein wertvolles öffentliches Gut zu pflegen ist. Dies ist nach anderen Kantischen Äusserungen über Krieg und kriegerischen Geist mit Sicherheit zu vermuten.

3. Alle solche äusseren Handlungen aber, mit deren Vorführung unser Philosoph mit dem Takte eines Pädagogen beginnt, lassen bei vernünftigen und freien Wesen wie dem Menschen auf ein ihnen entsprechendes inneres Denken und Wollen schliessen. Dieses nun aber entzieht sich der Kenntnis, oft sogar in unserer

eigenen Brust. Und wenn schon das Denken und Wollen selbst und seine Beschaffenheit sich verbirgt, wie viel mehr noch dasjenige, was solcher verkehrten Beschaffenheit zu Grunde liegt und diese gleichsam ausmacht!

Nur das scheint mit Sicherheit sofort angegeben werden zu können, worin die Verkehrtheit nicht begründet sein kann. Dies aber insofern, als die Verkehrtheit nicht schon in unseren an sich unschuldigen, ja, guten Naturanlagen beruht, sondern völlig auf uns selbst zurückgeht und allein deshalb auch uns zuzurechnen ist.

Da konnte nun der Physiker Kant, welcher der Erfahrung und Natur zunächst freien Raum und Zugang geschaffen hatte, am wenigsten der gemeinen Rede beipflichten, die „in der Sinnlichkeit des Menschen und den daraus entspringenden natürlichen Neigungen“ den Grund aller Verkehrtheit und alles Bösen finden will. Denn abgesehen davon, dass uns dann der Gebrauch, den wir von unseren Naturanlagen machen, als ebenfalls auf die mütterliche Natur zurückgehend nicht zugerechnet werden könnte, geben ja die natürlichen Neigungen „vielmehr zu dem, was die moralische Gesinnung in ihrer Kraft beweisen kann, zur Tugend, die Gelegenheit“. So wird ein Gnostizismus, der die Sinnlichkeit verklagt, abgewiesen.

Mit der gleichen Entschiedenheit aber auch diejenigen, die etwa eine Verderbnis des Höchsten im Menschen annehmen, nämlich eine praktische Vernunft, die ihre eigene Gesetzgebung und Forderung der Allgemeingültigkeit des Verhaltens in allen Lagen selbst wieder aufhebt, eine gleichsam boshafte, boshaft gewordene Vernunft. Bei dieser Annahme dürfen wir vielleicht als an ein Beispiel an den Manichäismus denken, wenigstens wie er bei seinen kirchlichen Gegnern im dogmatisch-polemischen Sprachgebrauch als Lehre von einem Urbösen erschien.

Kant erhebt gegen diese zweite vorkritische Theorie, die als praktische Gegenvorkehrung einen Exorcismus, eine Austreibung, fordern würde, den genau ins Schwarze treffenden Einwand, dass sie dem menschlichen Bewusstsein der Freiheit widerspreche, deren Gewissheit einzig und allein auf die Gebundenheit an das Vernunftgesetz sich gründe.

Die Fehler beider Parteien, die unter einander wiederum im Verhältnis des Gegensatzes stehen, bezeichnet Kant mit Schärfe

so, dass die Sinnlichkeitsvertreter den freien Menschen zu einem blossen Tier hinuntersetzen, während ihre Widersacher den Menschen geradezu zu einem Teufel machen. Dann aber hätten die Parteien auch hier gerade das eigentümlich Menschliche, das ein Mittleres zwischen Tier und Teufel sein dürfte, den gemeinen Charakter unserer Gattung, die unter Triebfedern der Natur und der Sinnlichkeit ebensowohl wie unter solchen der Freiheit steht und auch stets verbleibt, bisher völlig verfehlt.

Also wieder eine Erfahrung, wie sie öfter in der Vernunftkritik zu machen ist, dass das, was uns Menschen am nächsten liegt, trotz alles Aufgebots von Scharf- und Tiefsinn von jeher und oft für die unbedeutendsten Fragen, von ihr noch allererst zu entdecken war. Und selbst diese Entdeckung blieb danach zunächst noch wieder unbeachtet!

4. Die richtige wahrheitsgemässe Ordnung der erwähnten Triebfedern, von denen keine auszuscheiden oder gering zu achten ist, hat nun die Kritik der praktischen Vernunft 1788 in ihren beiden Abteilungen dargelegt. Hiernach haben Natur und Sinnlichkeit als das Untere das Material des Verhaltens herzugeben, reine praktische Vernunft aber als das Obere die Form des Gesetzes, die Erhebung ins Allgemein- oder Mustergültige.

Wäre nun diese wahre Ordnung auch von vorn herein schon die wirkliche, so würde der Blick auf die Thaten der Menschen uns bereits etwas völlig Anderes haben lehren müssen, als dasjenige ist, von dem wir mit Kant nach der Hinwendung zur Wirklichkeit der menschlichen Natur ausgingen. Der Schluss hieraus ist, dass eine andere Ordnung die bei den Menschen in Wirklichkeit anzutreffende sein wird, und zwar eine Ordnung, die nicht unabhängig von unserem Denken und Wollen besteht. Denn ohne ein Annehmen unsererseits, eines jeden einzelnen für sich, könnten wir uns für die aus jener Verkehrtheit entspringenden Handlungen nicht als verantwortlich ansehen, wie wir dies ja in der That nicht thun für dasjenige Gesetzwidrige, das ohne unser bewusstes Annehmen von uns selber (wie im Traume) geschieht.

Die in Wirklichkeit von uns gewollte Ordnung aber kann nur in einer Um- und Unordnung der beiden vorhandenen und sich jedermann aufdrängenden Triebfedern bestehen, in einer solchen Vereinigung der natürlichen Neigungen, die aus der Sinnlichkeit entspringen, und des von ihnen uns vorgespiegelten Lebens mit

der Forderung der Allgemein- und Mustergültigkeit des Verhaltens, dass wir jenen die Führung überlassen und dasjenige dagegen, das in Wahrheit zur unbedingten Leitung berufen ist, von Bedingungen der Sinnlichkeit und der Neigungen abhängig machen. Heisst das aber nicht die wahre Ordnung um- und umkehren und geradezu auf den Kopf stellen?

5. Von äusseren Thaten liessen wir uns mit Kant zu der Gesinnung, die in ihnen zum Ausdruck kommt, hinführen. Von dieser letzteren aber dürfen wir doch keineswegs behaupten, dass sie mit Notwendigkeit auch in äusseren Gesetzwidrigkeiten sich kund gibt. Diese Wirkung ist vielmehr nur zufällig und bei weitem nicht eine allgemeine; schon wegen der mannigfachen widerwärtigen und unerwünschten Folgen, die solche Unregelmässigkeiten für denjenigen, der sich ihrer schuldig macht, leicht nach sich ziehen. Als dasjenige, was mit der in Rede stehenden Verkehrtheit sich am liebsten verbindet, dürfen wir sogar gerade eine äusserliche Anständigkeit und Unanstössigkeit, eine selbst peinliche Korrektheit des Betragens bezeichnen, die ihrem Ausüber ein gutes Fortkommen in der Welt verbürgt.

Diese Eigentümlichkeit von uns Menschen dürfte auch dem kritischen Philosophen nicht entgangen sein, der S. 37 bemerkt, „dass die Wahrhaftigkeit, wenn man sie zum Grundsatze annähme, uns der Ängstlichkeit überhebt, unseren Lügen die Übereinstimmung zu erhalten und uns nicht in den Schlangenwindungen derselben selbst zu verwickeln.“ Er fügt hinzu, dass der empirische (sichtbare) Charakter durch die Annahme solcher unechten Grundsätze ein völlig anderes Aussehen als der intelligible (unsichtbare) erhält, eine Augenverblendung freilich nur für uns und unseresgleichen, als solche aber immerhin für unser Fortkommen in einer Sinnenwelt leicht Ausschlag gebend.

6. Nunmehr kann der wirkliche Charakter unserer Gattung in seiner Gesamtheit wie auch in den auf einander folgenden Stufen seiner Entfaltung beschrieben werden. Als das Gemeinsame dürfte zu nennen sein eine gewisse Bereitwilligkeit von jedermann, sich gehen und vom grossen Strome der Welt bloss mitnehmen zu lassen, „mitzumachen.“ Oder hält man etwa für zutreffender dasjenige, von dem Thomas Carlyle in seinem Buch über Helden, Heldenverehrung und das Heldentümliche in der Geschichte sagt, dass es in Napoleon I. auf seiner Höhe die Oberhand erhielt und

hinzusetzt: „Ach, in uns allen ist dies Charlatanelement vorhanden.“ ?

Der strengen Vernunftforderung eines allgemein- und mustergültigen Verhaltens in allen Lagen gegenüber aber wird sich das freiwillige Hinhängen zu einem Leichteren und Bequemeren äussern zunächst als eine Gebrechlichkeit im Vollbringen der aus jener folgenden Obliegenheiten, weiterhin als eine Unlauterkeit schon im Wollen derselben und endlich drittens gar als eine Bösartigkeit im Verhältnis zu der Anforderung von Reinheit des Willens und Herzens, als sei die Beschaffenheit der Gesinnung völlig gleichgültig und blosser grober Werkdienst und Werkgerechtigkeit schon alles, was not thut.

7. Diesen Höhepunkt, der nicht mehr wie etwa jene blosse Schwäche und Unlauterkeit als unbeabsichtigt angesehen werden kann, und in ihm das Ganze finden wir verkörpert in dem bei sich selber betenden Pharisäer der Beispielserzählung Jesu vom Pharisäer und Zöllner, Lukas 18, 9—14.

In diesem Pharisäer, der sich selbst vermisst, dass er fromm sei, und die anderen verachtet und von dem der Evangelist andeutet, dass Jesus ihn als Spiegel für Gleichgesinnte aufstellte, tritt auch derjenige Charakterzug der natürlichen Sinnesart hervor, den Kant ganz besonders betont hat und der nun vom Inneren zum Äusseren hinüberführt. Denn trägt nicht der Pharisäer in seinem Dankgebet, dass er nicht ist wie die anderen Leute, Räuber, Ungerechte, Ehebrecher oder auch wie dieser Zöllner, und dass er zweimal in der Woche fastet und den Zehnten gibt von allem das er hat, gleichsam eine dicke Wolke blauen Dunstes vor sich her? Damit nun bestätigt er die Richtigkeit von Kants Diagnose der natürlichen Herzensverkehrtheit als einer „Unredlichkeit, sich selbst blauen Dunst vorzumachen.“

Weiter aber zeigt der Pharisäer, der mit seinem Hinaufgehen in den Tempel, Beten, Fasten und Zehntengeben unzweifelhaft den Leuten in die Augen stechen will, die Richtigkeit von Kants Bemerkung S. 39, dass gerade dieser dunstige Selbstbetrug „sich auch äusserlich zur Falschheit und Täuschung anderer erweitert“ und damit die innere Unordnung als Wurzel eines in die Lüfte aufragenden mächtigen Gewächses kund macht, eines wahren Giftbaumes. Nur geht dieses Bosheits- und Sündengewächs mit seinen hunderten von Ästen und Zweigen vielleicht noch mehr in die

Breite, als dass er gleich dem Upas-Antscharbaum kahl und hoch aufschiesst.

So wird Kants Bezeichnung der gemeinen Verkehrtheit als eines radikalen Bösen in der menschlichen Natur auch in dem Sinne einer Wurzel gerechtfertigt, die an den Tag kommen und die Welt überschatten will, neben der anderen Bedeutung, dass das „wurzelhafte“ Böse in unergründliche Tiefen des Bodens hinunterkriecht und sich dort endlos unausrottbar verästelt.

8. Indem nun aber Kant zeigt, dass das zunächst bloss Innere in ein Äusseres übergeht, endet er mit eben demjenigen, womit er anfing, der Thatsünde. Weit mehr aber als diese immerhin nur zufällige Äusserung betont auch er dasjenige, was nie und nirgend in der Menschheit fehlt, das Innerliche, die böse Gesinnung. Warum wohl? Gewiss nicht, um die Verkehrtheit harmloser erscheinen zu lassen. Ist sie doch in ihrer Verborgenheit nicht im mindesten weniger lähmend und sogar nur noch unendlich viel gefährlicher, da sie den Menschen leicht in Sicherheit einwiegt, anstatt dass er alle seine Kräfte aufbietet, um den tief versteckten Wurm herauszubringen.

Der Grund jener Betonung ist vielmehr, dass nur so der Wahrheit völlig Gerechtigkeit geschieht. Mit dieser Hervorhebung des Innerlichen wird allein dasjenige, was allen Menschen wirklich gemeinsam ist, bezeichnet. Es wird Goethe das Wort zugeschrieben, das Verfasser leider weder unter den „Sprüchen in Prosa“ noch anderswo hat auffinden können, das aber wenigstens dieser Herkunft nicht unwert ist: der Mensch bleibe immer derselbe, während die Menschheit immer fortschreite. Gerade dasjenige nun, was der im ersten Teile des Goetheschen Satzes zum Ausdruck gebrachten gemeinen Wirklichkeit zu Grunde liegt, ist von Kant aus seinem tiefen Versteck hervorgezogen. Sollte aber durch dieses Böse in den handelnden Personen, wenn nichts Ernstliches seitens eben dieser dagegen geschieht, nicht auch der Fortschritt unseres Geschlechts gefährdet und wenigstens stark beeinträchtigt werden?

Man sieht, dass Kants Lehre von dem radikalen Bösen ein erhebliches allgemeines Interesse betrifft, mag sie auch den einzelnen Menschen zunächst sehr unbequem erscheinen und sogar sein.

Wir deuteten schon durch Bezugnahme auf die Erzählung vom Pharisäer und Zöllner eine Ähnlichkeit zwischen Vernunftkritik und Evangelium an. Jesus und Kant vermeiden in gleichem Masse, wenn auch der eine in durchaus volkstümlicher Gleichnisrede, der andere aber nur in schwierigstem allgemeinem Lehrvortrag, die Art plumper und seichter Volkslehrer, alle Menschen schon zu mehr oder weniger groben Verbrechern zu stempeln. Sie weisen vielmehr nur auf das Band hin, das den Verbrecher mit den Guten und Gerechten verbindet, die uns so heissen, obwohl sie nach einem Ausdrucke Kants S. 34 nur böse Menschen „von der allgemeinen Klasse“ sind.

In der christlichen Kirche aller Konfessionen ist freilich, obwohl sie sich ja alle auf Jesus gründen wollen, in diesem Punkte in der gegenwärtigen Zeit des Daniederliegens höherer auf ein Allgemeines gerichteter Bestrebungen eine gewisse Verflachung öfter wahrzunehmen.

So bei Katholiken in der freilich schon von Augustin an drohenden so unwahren wie irreführenden und volksverderblichen mönchischen Verdrängung und Ersetzung des gemeinen Bösen durch das eine grobe Laster der Unkeuschheit als die „Ursünde“. Bei Evangelischen aber findet man wohl, ein nicht geringeres Skandalon, ein Stehenbleiben schon bei blossen äusseren Thatsünden, die, wie man sagen hört, so zahlreich seien wie „Haare auf dem Kopfe“, eine Übertreibung, die aber mitunter biedere Respektspersonen, Kirchenvorsteher, sich mit Recht nicht gefallen lassen wollen.

9. Wir blicken noch einmal zurück. Am Anfange dieses Abschnittes wurde hervorgehoben, wie sehr der durch die Kritik von 1781 zunächst eingeführte entschiedene Empirismus der ersten Erfassung des gemeinen Charakters unserer Gattung zu statten kam. Für die genauere Bestimmung dieses Charakters aber in seiner schein- und dunstartigen Beschaffenheit und desjenigen, was wieder dieser zugrundeliegt, ist auch nicht der Beitrag der Kritik der praktischen Vernunft und der in ihr vorliegenden wahrheitsgemässen Ordnung der Triebfedern des menschlichen Handelns zu übersehen.

---

3. Kapitel.

Die Herkunft des gemein-menschlichen Charakters.

1. Die beiden vorkritischen Theorien über die Beschaffenheit des gemeinen Bösen und über deren Grundlage in der menschlichen Natur, die Tier- wie die Teufelstheorie, hatten das mit einander gemeinsam, dass sie meinen konnten, solches Böse völlig begreiflich gemacht, damit aber auch in der Theorie abgethan zu haben.

Die nochmalige Vertiefung der Kantischen Kritik in das vermeintlich schon Abgefertigte hat nun aber eine ganz entgegengesetzte Wirkung. Und wie kann es anders sein? Der Mensch ist dafür anzusehen, dass er immer von neuem mit Anlagen zum Guten zur Welt kommt, und eben derselbe ertappt sich doch immer wieder und von früh an auf einem freiwilligen Hinhängen zu einer Verkehrung. Also auch hier: Feuer und Wasser in eins! Wie lässt sich das mit einander reimen? Woher diese Verstimmtheit der Willkür, „subordinierte Triebfedern zu oberst in ihre Maximen aufzunehmen", wie Kant S. 44 noch einmal den Thatbestand bestimmt und klar angibt? Diese Frage drängt sich jetzt unabweisbar auf, und wir verstehen deshalb, dass Kant noch einen besonderen IV. Abschnitt hinzufügt: „Vom Ursprunge des Bösen in der menschlichen Natur."

2. Vielleicht nun ist auch hier zunächst mit grösserer Sicherheit anzugeben, worin dieser Ursprung nicht zu suchen ist. Das Abzuwehrende ist aber ein gerade von einzelnen Individuen und oft selbst von ganzen Zeitaltern mit Vorliebe Bevorzugtes. Von dem einzelnen natürlichen Menschen dann, wenn es bei ihm infolge leichtfertigen Hinlebens und Mitmachens sogar zu äusseren Verfehlungen und Gesetzwidrigkeiten gekommen ist. Denn liegt es in diesem Falle nicht einem jeden Menschen besonders nahe, die Ursache solcher Verirrungen in dem ganzen vorhergehenden Naturzustande mit Voranstellung noch des ausserhalb der eigenen Person Befindlichen, also desjenigen, was man in der modernen schönen Literatur das Milieu nennt und zeitweilig arg verhätschelt hat, finden zu wollen und so zugleich die Schuld völlig von sich abzuwälzen?

Zu der gleichen Bevorzugung aber neigt ohne Zweifel gerade unser gegenwärtiges nicht bloss empirisches, sondern sogar empi-

ristisches ganzes Zeitalter hin mit seinen „internationalen Kriminalanthropologenkongressen“ und deren nicht verhehlter, sondern selbst verherrlichter Einseitigkeit und Oberflächlichkeit. So legt das bekannte moderne Familiendrama „Gespenster“ von Henrik Ibsen in der Charakterschilderung des jungen Malers Oswald Alving, des Sohnes vom Kammerherrn Alving, einem Wüstling, die Annahme der Vererbung von allerlei natürlichen Neigungen nahe, und, wenn diese durch Thatsachen, wie sein mag, an die Hand gegeben wird, ist dagegen nichts einzuwenden. Aber auch, und das ist nicht ebenso unbedenklich zuzugeben, die Unvermeidlichkeit der Nachgiebigkeit gegen solche natürliche Neigungen.

Zurückgestellt aber wird so im Drange des Lebens von handelnden Individuen und ebenso von blossen Denkern und Schriftstellern in behaglicher wähliger Musse hinter dem Schreibtisch der freiheitliche Charakter der Handlungen, das Zurückgehen dieser auf eine Willkür und auf die ebenfalls freiwillige gleichsam zuständliche Beschaffenheit dieser Willkür, die schon längst, wenn ein Anlass gewesen wäre, auch in äussere Gesetzwidrigkeiten hätte ausschlagen können.

Auf diese Zurückstellung aber gerade findet Kants Satz S. 41 Anwendung, dass, wie es ein Widerspruch ist, von den freien Handlungen als solchen den Zeitursprung gleich als von blossen Naturwirkungen zu suchen, so auch: von der moralischen Beschaffenheit des Menschen, sofern sie als zufällig betrachtet wird, d. h. aber als frei. Der Ursprung des immer schon anzutreffenden freiwilligen Zustandes der Hinneigung zur Unordnung kann nicht in Zeit und Natur, sondern einzig und allein im Überzeitlichen oder in der Vernunft angetroffen werden.

3. Gegen diese Behauptung regt sich zwar ein „Aber“ des natürlichen im sinnlichen Dogmatismus befangenen Menschen, dem die gegebene Natur und deren Ordnung als solche schon ein Ding an sich selbst ist. Die Rede von Überzeitlichem und Vernunft dünkt ihm daher eine leere Fabel zu sein. Aber mit diesem hartnäckigen Empirismus hat schon die Kantische Besinnung von 1781 und der durch die Kritik der reinen Vernunft, die sich immer wieder als das grundlegende kritische Werk erweist, begründete Phänomenalismus und Kriticismus aufgeräumt und damit die Hindernisse beseitigt, die sich der Aufnahme des Kantischen Satzes S. 42 entgegenstellen, dass durch keine Ursache in (d. h.

innerhalb) der Welt der Mensch aufhören kann, ein frei handelndes Wesen zu sein.

Hiernach nun macht es auch nicht länger Schwierigkeiten, wenigstens im allgemeinen so viel einzusehen, dass eine reale naturwissenschaftliche Erklärung vom Ursprung des gemeinen Bösen im Menschen, so sehr wir von Natur zu einer solchen hinneigen, unmöglich ist und dass wir uns für die Frage nach der Herkunft desselben mit einer idealen, metaphysischen oder religiösen Vorstellung davon, gern oder ungern, schlechterdings zufrieden geben müssen. Dies aber ist als das Schlussergebnis der Vernunftkritik in dieser Angelegenheit zu bezeichnen.

4. Auf diese Darlegung hätte nun Kant den IV. Abschnitt einschränken können. Er thut es nicht, weil noch etwas zur Bekräftigung des gewonnenen Resultats geschehen kann. Wie schon nach dem Bisherigen dringend zu vermuten, ist nämlich eine reale wissenschaftliche Erklärung oder, da deren Möglichkeit völlig ausgeschlossen ist, eine Erklärung, die wenigstens so aussieht, trotz der Unmöglichkeit doch nicht unterlassen worden, eine Erklärung, die sich nun ausserdem als eine in hohem Grade sittenverderbende erweist.

Dies ist diejenige Lehre, von der Kant S. 41 sagt, dass sie unter allen Vorstellungsarten von der Verbreitung und Fortsetzung des moralisch Bösen „durch alle Glieder unserer Gattung und in allen Zeugungen die unschicklichste" sei. Sie besteht aber darin, das Böse „sich als durch Anerbung von den ersten Eltern auf uns gekommen vorzustellen." Zur Begründung seiner Ablehnung fügt Kant hinzu, man könne „vom moralisch Bösen eben das sagen, was der Dichter vom Guten sagt": Abstammung und Voreltern und was wir nicht selbst getan haben, kaum gilt mir das als das Unsere (genus et proavos et quae non fecimus ipsi, vix ea nostra puto).

Die unvermeidlich erschlaffende Einwirkung der durch diese Theorie geradezu herausgeforderten Gleichgiltigkeit gegen das Böse auf menschliche Sitten brauchen wir nicht weiter auszumalen. Die Bezeichnung aber dieser Erbsündentheorie als einer wissenschaftsähnlichen, in Wahrheit freilich nur pseudowissenschaftlichen Erklärung wird durch den Hinweis auf ihr Stehenbleiben bei Natur und Erfahrung und in der Zeit genügend gerechtfertigt.

5. Mit der entschiedenen Verwerfung einer Erbsündenlehre stellt sich nun Kant in diesem Punkte auf die Seite eines Mannes in der Geschichte der christlichen Kirche, mit dem er übrigens gerade in der Auffassung und Beurteilung des in der Wirklichkeit anzutreffenden Charakters unserer Gattung am wenigsten gemein hat, des Pelagius im fünften Jahrhundert nach Christus. Gleich ihm tritt er in Gegensatz zu dessen Widersacher Augustin. Und dabei stimmt er doch mit diesem letzteren in dem Ernst, mit dem er den wirklichen Zustand unseres Geschlechts würdigt, in weit höherem Grade überein. Drückt doch der Satz A. Harnacks (Lehrbuch der Dogmengeschichte III³ S. 195), dass nach Augustin „das Charakteristikum der gegenwärtigen Menschheit die Sünde ist“, wenn auch nicht die dort zugleich angedeutete Begründung desselben, die von Kant durch eine verständlichere und näherliegende ersetzt ist, die Meinung und Lehre Kants garnicht weniger aus als etwa diejenige des Augustin.

Die katholische Kirche des sechzehnten Jahrhunderts wandelt im Tridentinum und dessen Bekenntnis, dass sich Adams Sünde „propagatione“ fortsetze, nur in den Spuren dieses grossen abendländischen Kirchenvaters und seiner Erbsündentheorie. Ebenso die Augsburgische Konfession in ihrem zweiten Artikel „Von der Erbsünde“, obwohl die evangelisch-lutherische Kirche vermutlich nicht sowohl durch Augustin als durch die Spekulation des Paulus Römer 5, wie nun auch immer diese in Wahrheit zu verstehen sein und jetzt verstanden werden mag, sich hat bestimmen lassen, hier auf dem Wege des Mittelalters zu verbleiben.

Aber die einzige und selbst nur die allein herrschende Vorstellungsart vom Ursprung des Bösen war trotz Paulus die Theorie von einer Erbsünde auch in der alten christlichen Kirche keineswegs. Das wollen wir doch nicht unterlassen ausdrücklich hervorzuheben.

Harnack sagt in seiner kleineren Dogmengeschichte 2. Aufl. S. 163 f. von der alten morgenländischen Kirche, sie habe zwar anerkannt, dass das Menschengeschlecht von seinem Ursprunge d. h. von Adam her sich vom Guten abgewendet habe. Aber diese Abwendung sollte nicht etwa auf Vererbung der Sünde Adams beruhen: „Adam ist für die meisten der Typus, nicht der Stammvater der Sünder.“ Und: „Die augustinische Lehre von

der Erbsünde haben sie Jahrhunderte lang nicht angenommen, ja geradezu für Manichäismus erklärt.“ S. 164.

6. Diese Thatsache kann schon ein günstiges Vorurteil für den Versuch einer völlig anderen Benutzung ebendesselben Materials erwecken, aus dem Paulus oder, wenn wir diesen lieber ganz bei Seite lassen, Augustin samt Anhang ihre Erbsündentheorie gestaltet haben. Einen solchen Versuch unternimmt Kant noch am Schluss seines IV. Abschnittes, indem er die Geschichte des Sündenfalls im 1. Buch Mose zu einer symbolischen gleichnisartigen Vorstellung von dem anders für uns nicht fasslichen übersinnlichen Ursprung des Bösen in der menschlichen Natur verwendet.

Zu diesem Behuf zeigt Kant S. 43 f., wie die Geschichte Adams unter Änderung bloss des Namens (mutato nomine) von uns Menschen allen berichtet: von unserem Herabvernünfteln des unbedingten Gehorsams gegen das Gesetz zu einem durch die Sinnlichkeit und deren Neigungen bedingten und von unserer verkehrten Überordnung desjenigen, was wahrhaftigerweise unterzuordnen wäre.

Aus Kants tiefer Würdigung der ersten Kapitel des Moses, auf die wir hier weiter nicht eingehen können, wird jeder Unbefangene den Eindruck gewinnen, dass selbst Züge, die dem Anschein nach zunächst abliegen, ungezwungen der in mancher Hinsicht so wünschenswerten Versinnlichung einer wahren Theorie vom Ursprunge des Bösen dienen. So aber gewinnt diese schlichte Geschichte eine allgemeingiltige Bedeutung, die sie danach selbst der Notwendigkeit eines ausreichenden historischen Beweises für das in ihr Berichtete, der sogar noch immer schwieriger zu werden scheint, völlig überhebt. Andererseits aber behält das Besondere und Individuelle der Geschichte unangefochten, nun erst recht unangefochten, seinen Wert und Reiz für uns schwache Menschen, allerdings für den einen mehr, für den anderen vielleicht sehr viel weniger.

Sehen wir nicht hier bereits auf eine wahrhaft wohlthätige segensreiche Wirkung der Vernunftkritik für den fruchtbaren Gebrauch eines historischen Kirchenglaubens und seiner altersgrauen Urkunden hinaus?

Den angedeuteten Versuch, die Bibel religiös-symbolisch statt pseudowissenschaftlich zu gebrauchen, will aber Kant einzig als

ein illustrierendes Beispiel für die Lehre der Vernunftkritik vom Ursprunge des Bösen angesehen wissen. Die letztere Lehre hat übrigens ihren Halt völlig in sich selbst. Auch eine anmassende Einmischung in das Geschäft von Schriftgelehrten, die nach dem Sinn forschen, der dem Verfasser der Genesis etwa vorschwebte, lag Kant völlig fern. Darüber spricht er sich noch aus in einer Anmerkung gegen Schluss des IV. Abschnitts.

Anhang zu dem Hauptstück.

Die Einsicht in die Beschaffenheit des in der Wirklichkeit anzutreffenden gemein-menschlichen Charakters begründet einen neuen Begriff von jedermanns Obliegenheit.

1. Der allgemeine Charakter der menschlichen Gattung ist nun bestimmt nicht nur nach den vorauszusetzenden Anlagen und Möglichkeiten, sondern auch hinsichtlich des Gebrauchs dieser Anlagen, wie er gemeiniglich, auch bei den Besten unserer Art, in der Wirklichkeit angetroffen wird. Damit aber ist der Überschrift des ersten Stücks von Kants Religionslehre: „Von der Einwohnung des bösen Prinzips neben dem guten oder: über das radikale Böse in der menschlichen Natur“ völlig Genüge geschehen, sowohl in ihrer ersten wie auch in ihrer zweiten Fassung. In der letzteren wird einzig dasjenige herausgehoben, was in der That den sehr überwiegenden Hauptgegenstand des ersten Stücks ausmacht.

In der ersten Auflage aber war nun noch von Kant als V. ein Abschnitt „Von der Wiederherstellung der ursprünglichen Anlage zum Guten in ihre Kraft“ hinzugefügt. In der zweiten Auflage dagegen ist diese Zahl weggelassen und der Inhalt, übrigens bis auf eine kleine stilistische Nachbesserung unverändert, zum Range einer blossen „Allgemeinen Anmerkung“ hinuntergesetzt, die dann am Schluss noch durch eine rückblickende Anmerkung erweitert ist.

Eine Vergleichung der soeben angegebenen Überschrift des V. Abschnitts mit derjenigen des ganzen Stücks überführt sofort davon, dass die Veränderung der zweiten Auflage in diesem Punkte

eine Berichtigung ist. Die Beibehaltung in Form einer Anmerkung dagegen ist ebenso zweifellos gut zu heissen. Hatte doch das erste Stück, das von Anlagen und Möglichkeiten in der menschlichen Natur anhob, allein solche zum Guten zu verzeichnen. Es kann nun aber nicht anders sein, als dass diese ursprüngliche Naturausstattung immer von grosser Bedeutung ist und bleibt, auch wenn das gemein Wirkliche noch so tiefe nie zu ergründende freiwillige Verkehrung ist. Denn dieses gemein Wirkliche sollte ja doch nach unserer Naturanlage gar nicht vorhanden sein, sondern vielmehr die der gemeinen Verkehrung gerade entgegengesetzte Ordnung der Triebfedern, wie sie Kants Kritik der praktischen Vernunft dargelegt hat. Diese anzunehmen und nicht die umgekehrte, die wir zwar überall in Wirklichkeit antreffen, ist und bleibt folglich immer noch unaufhebbar unverrückbar unsere Bestimmung.

2. Annehmen, Aufnehmen, dies ist von der Vernunftkritik als die eigentlich menschliche Funktion erkannt und als dasjenige, das über alles Weitere entscheidet und das in Wahrheit einzig und allein von uns zu verantworten ist. Hätte nun unser Annehmen die ursprünglichen Möglichkeiten zum Guten in unserer Natur, soviel an ihm liegt, zur Wirklichkeit bringen sollen, hat es aber dies trotzdem nicht gethan, so soll es das jetzt thun (wie es sich nach einem von grossen und kleinen Männern in allen Zeiten und Völkern bestätigten Zeugnis in unserer Seele in einem dahin zielenden Gebot immer wieder ankündigt) und muss es deshalb auch — können. Sonst hätte das Sollen keinen Sinn.

3. Solche uns obliegende Herstellung der rechten Ordnung kann nun zwar bei der ihr günstigen Beschaffenheit unserer ursprünglichen Anlage, die auch von Menschen nicht ausgetilgt werden kann, nicht wohl eine völlige Neuschaffung des inneren Menschen genannt werden. Aber einer Art von Wiedergeburt des alten natürlichen Menschen von oben her, aus dem oberen Bereiche der menschlichen Natur ist sie doch sehr wohl zu vergleichen. Dabei mögen wir an die nähere Bestimmung des treffenden, aber in Luthers Bibelübersetzung zunächst nicht getroffenen Ausdrucks „von oben her geboren werden", den wir leider auch noch nicht in der „durchgesehenen" Lutherschen Übersetzung an-

treffen, durch Jesus in seinem Gespräch mit Nikodemus (Ev. Joh. III, 5) denken. Wir meinen das Wort Jesu von dem „aus dem Wasser und Geist“ geboren werden. Für das Verständnis der Zusammenstellung dieser Worte aber wieder erinnert Kant S. 49 so überraschend wie glücklich an 1. Moses I, 2, wo bei der Schöpfung der Welt der Geist Gottes auf dem Wasser schwebt.

4. Die Vorstellungsart des Evangeliums ebenso wie diejenige der Vernunftkritik schliesst bereits entschiedener als schwächere Ausdrucksweisen, die zwar zunächst vielleicht ansprechen, wie z. B. die bekannten Verse des Matthias Claudius: „In dir ein edler Sklave ist, dem du die Freiheit schuldig bist,“ eine gewöhnlichere oberflächlichere Meinung aus. Es ist die, dass eine blosse Reform der natürlichen Sinnesart oder gar nur eine solche der äusseren Sitten und Handlungen schon alles sei, was not thut.

Vielmehr ist als das Erforderliche mit Kant eine Revolution in der Gesinnung oder der innersten Denkungsart im Menschen durch Übergang zu der idealen Ordnung der Triebfedern oder, mit anderen Worten S. 49, zur Maxime der Heiligkeit der Gesinnung zu bezeichnen. Aus solcher Revolution folgen dann Reform der Sinnesart und äusseren Sitten sowie rechte Handlungen, wie die Früchte aus der allgemeinen Beschaffenheit des Baumes.

5. Wiedergeburt, die sich in einem neuen Leben offenbart und bewährt, dass ist jedermanns Obliegenheit. Eine genau zutreffende Bestimmung des gegenseitigen Verhältnisses dieser beiden Stücke oder von Revolution und Reform, an der von jeher Mangel war, ist gerade von der Vernunftkritik und dem von ihr vertretenen Gleichgewicht der Interessen zu erwarten. Diese Erwartung wird auch bereits in unserer „Allgemeinen Anmerkung“ erfüllt und danach eingehender im zweiten Stück.

Fehlt die Bestätigung durch stetige Reform des Lebens und Wandels als einen Beweis des Geistes und der Kraft, so müssen wir annehmen, dass wir uns selbst mit einer vermeintlich erfolgten Revolution des Inneren bloss blauen Dunst vormachen und also im gemeinen Naturstande des Selbstbetrugs nach wie vor befangen sind.

Darin liegt eine Anweisung nur für Menschen, die auch das eigene Herz nicht genau und gar nicht direkt erkennen, sondern die sich selbst und die Stärke ihrer Maximen nur nach der Ober

hand, die sie über die Sinnlichkeit und deren Neigungen in der Zeit gewinnen, und demnach nur vermittelst eines immer fortdauernden Strebens zum Besseren zu beurteilen vermögen. Die Anweisung gilt durchaus nicht für einen Herzenskenner, wie wir uns Gott vorzustellen haben. Der bedarf nicht unserer Thaten und Werke, um uns kennen zu lernen.

Kant nun bemerkt nicht nur das eine, sondern auch das andere und gibt so Anleitung, sowohl dem Kaiser und der Welt zu geben, was des Kaisers ist, als auch Gott, was Gottes ist.

Es wird nicht nötig sein, im Einzelnen nachzuweisen, wie gerade in dieser Beschreibung des Verhältnisses, in dem zwei Hauptmomente unserer Bestimmung zu einander stehen, alle Ergebnisse der Vernunftkritik der achtziger Jahre, ihr Empirismus wie ihre moralische Ordnung der Triebfedern des Handelns und dazu auch ihr Phänomenalismus und Kriticismus zur Anwendung kommen.

6. Aber erhebt sich gegen diese Forderung einer völligen Herzensänderung an jeden Menschen nicht wieder und wieder die alte Nikodemusfrage: „Wie mag solches zugehen?“

Dieser Zweifelfrage gegenüber nimmt nun die Vernunftkritik keinen Anstand, die Unbegreiflichkeit der geforderten Revolution unumwunden einzugestehen. Aber sie thut es nicht, ohne zugleich einen Blick auf das freiwillige Daniederliegen des mit lauter guten Anlagen ausgestatteten Menschen zu werfen. An der Wirklichkeit dieses Niederliegens ist doch nicht zu zweifeln; aber ist es darum auch begreiflich? Keineswegs. Wie nun dieses völlig Unbegreifliche trotzdem wirklich ist, so soll die nicht weniger, aber doch auch nicht in höherem Grade unbegreifliche Erhebung aus der freiwilligen Knechtschaft eine wirkliche werden. Wer mag hiernach Möglichkeit der inneren Wiedergeburt trotz aller Unbegreiflichkeit noch länger bestreiten und verneinen?

7. So wie wir hier, stellt auch Kant das wirkliche Daniederliegen des Menschen und das ungeachtet dieses Abfalls unvermindert in unserer Seele erschallende Gebot: wir sollen bessere Menschen werden, S. 46 f. zusammen, und thut er wegen des überraschend hellen Lichtes, das von dem einen auf das andere fällt, nicht sehr recht daran?

Diese Verbindung der beiden, übrigens so verschiedenen, Unbegreiflichkeiten und die Hebung der einen durch die andere ist

sogar einer der grössten Gedanken Kants und ein wahrhaft genialer zu nennen. Es erhellt daraus unmittelbar die Wahrheit seiner Behauptung S. 53: „Der Satz vom angeborenen Bösen ist in der moralischen Dogmatik von gar keinem Gebrauch: denn die Vorschriften derselben enthalten eben dieselben Pflichten und bleiben auch in derselben Kraft, ob ein angeborener Hang zur Übertretung in uns sei oder nicht.“ Hier also behauptet Kant die Stellung des vorkritischen moralischen Rationalismus. Dessen Anforderungen an den Menschen werden von ihm nur noch unendlich vertieft und gesteigert.

Diesem Rationalismus schroff entgegen aber dringt Kant danach dem Befunde der Wirklichkeit zufolge auf eine Umänderung und Berichtigung der Asketik, d. h. der Art und Methode, das von jener Dogmatik Vorgeschriebene auszuführen und zu verwirklichen. Hierbei dürfen wir fernerhin nicht unser natürliches Ausgehen von einem Zustande der Verkehrtheit des Herzens ausser Acht lassen.

Aus diesem Grunde haben wir nicht nur einen völlig anderen Anfang zu machen, als ihn ein Naturzustand der Unschuld und des Paradieses erlauben würde, sondern wir haben auch solche Grundverkehrtheit als eine bleibende Gefahr stets im Auge zu behalten und uns selbst dagegen unablässig gerüstet und waffentüchtig zu bewahren.

Wie wohl, wenn man in der christlichen Kirche aller Bekenntnisse, um bei dieser zu verbleiben, solcher schlichten ernsten Überlegung jederzeit gebührend Raum gegeben hätte? Würde deren Geschichte nicht davon haben Zeugnis ablegen müssen und nicht vielleicht wesentlich anders, sehr viel erfreulicher ausgefallen sein? Denn ist das, was die Christen einschlafen liess und lässt, in Wahrheit etwas Anderes als das gemeine Böse selbst, das zwar nie mit Hörnern, Schwanz und Pferdefuss, übrigens aber in den mannigfaltigsten Gestalten sich einschleicht? Auch, ja sogar mit einer merkwürdigen, aber doch wohl erklärlichen Vorliebe in den frömmsten, in Schafskleidern.

8. Behauptung der Möglichkeit der Wiederherstellung durch eigene Kraftanwendung ist nun aber in der Vernunftkritik nicht schon (wie in aller vor- und unkritischen Philosophie) für eine dogmatische Ausschliessung und Verneinung eines über all' unser Wissen und Verstehen hinausgehenden göttlichen Wirkens in und

unter solchem Aufbieten eigener Kräfte des Guten zu halten. Wohl aber tritt Kant am Schluss der „Allgemeinen Anmerkung“ mit grösstem Nachdruck einem müssigen Ausschauen nach einem anderen als unserem eigenen Bemühen, nämlich nach überschwänglichen Wirkungen, die uns alle Selbstanstrengung ersparen, entgegen. Denn dieses Verlangen ist in Wahrheit eine blosse Verdrossenheit der natürlichen Vernunft zur moralischen Bearbeitung infolge gerade des radikalen Bösen oder, mit einem gebräuchlicheren Ausdruck, der Fleischesträgheit, eine sehr gewöhnliche Verirrung. Kant weist darauf hin, dass die gemeine Vernunft mit Begierde den Vorwand natürlichen Unvermögens, für den ihr eine Erbsündenlehre der herkömmlichen Art nur hochwillkommene Stütze sein kann, ergreift, um dahinter allerlei unlautere Religionsideen aufzutürmen. So z. B. eine Glückseligkeitstheorie, nach der es Gott vor allem und zu oberst auf die Glückseligkeit und nicht auf die Glückwürdigkeit seiner Menschenkinder ankommt. Wie tief Ideen dieser Art in der gemeinen natürlichen Vernunft wurzeln, dafür dürfen wir wohl auch auf Glückseligkeitslehren alter und neuester Zeit, die sich für Moral oder, mit einem vornehmer klingenden Titel, für „Ethik“ ausgeben, verweisen, im griechischen Altertum bei epikurischen und auch stoischen Philosophen, neuerdings aber in den mit so vielem Beifall aufgenommenen Versuchen sogenannter teleologischer Moral.

In der Bekämpfung der gemeinen Zagheit und Feigheit, die in dem Hange zu unlauteren Schwärmereien sich kund gibt, weiss sich Kant einig mit Jesus und demjenigen Verhalten, das dieser in dem evangelischen Gleichnis von den anvertrauten Pfunden empfiehlt. Kant führt die Parabel aus diesem Anlass an in der Fassung bei Lukas XIX., 12 ff. Dass der Edle in diesem Gleichnis bei seiner Rückkehr den dritten der Knechte, der vertrauenslos und feige sein Pfund im Schweisstuch behalten hat, statt damit gleich den anderen beiden mutig zu wuchern, durch Entziehung selbst seiner geringen Ausstattung straft, entspricht genau der Auffassung des Vernunftkritikers. In betreff der auch von ihm nicht etwa unkritisch und blind dogmatisch ausgeschlossenen höheren Mitwirkung aber fügt Kant noch S. 55 hinzu, es sei nicht schlechterdings notwendig, dass der Mensch wisse, worin diese bestehe, nach dem Grundsatze: „Es ist nicht wesentlich und also nicht jedermann notwendig zu wissen, was Gott zu seiner

Seligkeit thue oder gethan habe; aber wohl, was er selbst zu thun habe, um dieses Beistandes würdig zu werden.“ An dem letzteren Erfordernis aber ist kein Mangel, und ganz gewiss nicht haben wir es in weiter Ferne ausser uns zu suchen.

Jesus und Kant im Verein legen den Nachdruck in dem, was sie lehren und empfehlen, auf ein Menschliches, aber ein Hoch-, nicht ein Schwachmenschliches, auf ein, um uns einer Ausdrucksweise neuester deutscher Philosophie in allerdings etwas abweichendem Sinne zu bedienen, Menschliches, nicht Allzumenschliches.

Schluss.

Ergänzender Rückblick auf den ersten Teil.

1. Die Frage unserer Einleitung, ob Kants „Religionslehre“ noch als eine blosse Fortsetzung oder schon als eine Frucht aus der Anwendung der Vernunftkritik zu bezeichnen ist, kann jetzt wenigstens für das erste Stück dieses Werkes beantwortet werden.

Wir haben geeigneten Ortes immer wieder auf die Verwendung der Ergebnisse der drei Kritiken aufmerksam gemacht, so sogleich im 1. Kapitel, sodann im 2. Kapitel unter 1. 3. 4., besonders aber unter der Endnummer 9, weiter im 3. Kapitel unter 3 und zuletzt noch im Anhang, besonders unter 5.

Angesichts dieser Benutzung der Resultate der Vernunftkritik von 1781 bis 1790 zur Bestimmung und Erkenntnis der ursprünglichen Anlagen unserer Natur und danach des wirklichen Gebrauchs dieser Anlagen sowie weiterhin auch zu demjenigen, was solcher Wirklichkeit gegenüber für die Erfüllung des ursprünglichen Endzwecks einer Welt und ihrer Schöpfung geboten ist, dürfte keinen Bedenken mehr unterworfen sein, in welchem Sinne jene Frage zu beantworten ist. Hier war nichts mehr von bloss vorbereitender Musterung von Mitteln und Werkzeugen unserer menschlichen Anlage wahrzunehmen, sondern einzig eine Anwendung desjenigen, was sich in dem Feuer der Prüfung bewährt hatte, auf etwas, das in der Erfahrung gegeben ist. Das erste Stück von Kants Schrift von 1793 ist also ohne Zweifel eine Frucht zu nennen. Aber ist es schon die ganze Frucht, die zu erwarten und die auch für die höchsten Zwecke unserer Gattung notwendig ist?

2. Dann müsste offenbar schon die Gefahr, die von dem gemeinen Bösen her droht, dem wir in unserem Verhalten auf die

Spur gekommen sind, in ihrem ganzen Umfange erkannt sein. Denn erst mit der erschöpfenden Erkenntnis dieser Gefahr dürfte auch die Bestimmung der notwendigen Gegenveranstaltungen, mögen nun solche in unserer Gewalt sein oder auch nicht, für erschöpft gelten. Aber jene erstere Erschöpfung ohne erneute weitere Forschung und Prüfung zu behaupten, ist offenbar unbegründet und selbst leichtfertig, dann aber auch das Begnügen schon mit der in der „Allgem. Anmerkung“ erörterten Gegenwirkung.

Ja, könnte es nicht sogar sein, dass in den Gegenanstalten selbst, die unsere Gattung zum Schutze ihrer höchsten Bestimmung unternimmt, in ihren ersten rohen Formen der Feind des Menschen allererst seine allerkräftigste und hartnäckigste Vertretung findet? Wir brauchen nur das eine einzige Wort „Klerisei“ zu nennen, um eine solche ernsteste Gefahr für das Gute auf Erden ins Gedächtnis zu rufen, die oft in den einschmeichelndsten, gleissnerischsten und volkstümlichsten Formen, darum aber um nichts weniger nichtsnutzig und verderblich, ein reissender Wolf in Schafskleidern, in der Welt umgeht und die nie für völlig überwunden zu halten ist. Wir deuten hiermit auf eine mögliche Ergänzung hin, die auch in unserem zweiten Teil noch nicht zu finden sein wird und also überhaupt nicht mehr unserer heutigen Veröffentlichung angehört.

3. Aber wozu auch immer wir bei weiterer Nachforschung noch gelangen mögen, wir dürfen erwarten, dass das in Kants 1. Stück und in unseren bisherigen Erörterungen Dargelegte in seiner theoretisch-praktischen Doppelnatur von massgebender Bedeutung sein wird. So wenigstens, wenn es wirklich der Inbegriff ist, der, wie Kant in seiner ersten Vorrede von den drei Stücken die damals erst hinzukamen, sagte, darin erst „die völlige Ausführung“ erhält.

Zumal dürfte erst dort auch die bisher nur flüchtig gestreifte Gefahr, die unserer Gattung und ihrer Aufgabe von einem Überschwänglichen droht, in ihrem ganzen wirklichen Umfange zu Gesicht und zur Erwägung kommen. Wir weisen hier voraus auf dasjenige, was wir schon in der Einleitung unter 2 eine „Religion ausserhalb der Grenzen der blossen Vernunft“ nannten.

4. Aus dem Bereiche dieser Religion ausserhalb aller menschlichen Grenzen wurde bisher zunächst nur dasjenige erwähnt, wodurch solches Überschwängliche der verkehrten Vernunft in deren grosser Verdrossenheit zur moralischen Bearbeitung willkommen ist, also ein Unwesen und ein Missbrauch. Denn dergleichen hat sich vor allem von jeher in der Welt breit gemacht und fordert durch sein de- und wehmütig flennendes Prahlen die Blicke gewaltsam heraus. Aber Kants „Allgemeine Anmerkung“ und auch unser „Anhang“ liessen doch schon, wenn auch nur andeutungsweise, die objektive Möglichkeit auch von derartigem ganz Überschwänglichem erkennen. Zur Rechtfertigung solcher Annahmen brauchen wir nur an den 1781 in der Kritik der reinen Vernunft begründeten Phänomenalismus der Natur und Sinnenwelt und den sich dort und 1788 daran anschliessenden Kriticismus der praktischen Vernunft zu erinnern. Des letzteren aber dürfen wir hier insofern gedenken, als doch auch die unverdrossene reine praktische Vernunft, die nicht auf Selbstgerechtigkeit ausgehen kann, gern jede rechtmässige Förderung in der Erledigung ihrer Aufgaben und so auch diejenige durch ein Übernatürliches, wenn sie zu haben ist, wird annehmen müssen.

Dies erkennt auch Kant in der Schlussanmerkung zum 1. Stück in der 2. Auflage von 1794 S. 55 in den Worten an: „Die Vernunft im Bewusstsein ihres Unvermögens, ihrem moralischen Bedürfnis ein Genüge zu thun, dehnt sich bis zu überschwänglichen Ideen aus, die jenen Mangel ergänzen könnten, ohne sie doch als einen erweiterten Besitz sich zuzueignen.“ Und ganz in demselben Sinne sagt er weiter von der Vernunft, sie rechne sogar darauf, „dass, wenn in dem unerforschlichen Felde des Übernatürlichen noch etwas mehr ist, als sie sich verständlich machen kann, was aber doch zu Ergänzung des moralischen Unvermögens notwendig wäre, dieses ihrem guten Willen auch unerkannt zu statten kommen werde“.

Nur die eine Bedingung muss die Vernunft nach ihrer Selbsterkenntnis stellen, dass sie durch solche Aufnahme nicht in ihrem eigensten Geschäft, das wir jetzt auch als das ihr aufgetragene bezeichnen dürfen, gestört wird. Dies ist das der moralischen Bearbeitung. Dieses allein von ihr zu wahrende Interesse wird aber respektiert bei einem Glauben an solches Transscendente von der Art, dass er sich seiner Gewagtheit und deshalb auch Gefährlich-

lichkeit, kurz: seiner blossen Menschlichkeit bewusst ist und bleibt.

Einem solchen reflektierenden Glauben nun, d. h. der über seine eigene Möglichkeit reflektiert, in Bezug auf das für theoretische und selbst auch praktische Vernunft Überschwängliche redet Kant hier in dem, was er erst 1794 (!) der Religionslehre von 1793 hinzugefügt hat, zuerst das Wort entgegen einem dogmatischen, der bis dahin einzig bekannt oder doch allein mit deutlichem Bewusstsein behauptet und vertreten war. Von diesem dogmatischen Glauben, „der sich als ein Wissen ankündigt", bemerkt unser Philosoph scharf treffend, er komme der Vernunft unaufrichtig oder vermessen vor.

5. Alle Glaubensarten, die bisher in der Vernunftkritik als berechtigte genannt und auch begründet wurden, dürfen wir nun im Unterschied und Gegensatz zu dieser neuen Art, die jetzt hinzukommt und die vor der Kritik völlig transscendent war, nach ihr allein als ein reflektierender Glaube gut zu heissen ist, als einen immanenten Glauben bezeichnen. Der Leser sieht aber, dass selbst eine Religion ausserhalb der Grenzen der Vernunft von der Vernunftkritik, die bei aller Kühnheit und Entschiedenheit doch im Wegwerfen desjenigen, was gemeine Vernunft je in ihren Hausrat meinte aufnehmen zu dürfen und zu müssen, mit grösster Behutsamkeit verfährt, nicht völlig von der Hand gewiesen wird. Hat man das wohl je von ihr gedacht, geschweige beachtet?

6. Unter dem Titel einer transscendenten oder überschwänglichen Religion wird nun später noch, worauf Kant hier schon voraus deutet, zu handeln sein von Wundern, Geheimnissen und endlich dem, was praktisch vermutlich das Wichtigste ist, von mancherlei sogenannten Gnadenmitteln als gewagten Versuchen des Menschen, auf das Übernatürliche hin zu wirken.

Hier müssen wir mit Kant nur noch kurz auf dasjenige eingehen, was zu dem Aufstehen von dem Niederliegen, das noch im ersten Stück gefordert wurde, eine nähere Beziehung hat. Das ist aber ein schwärmerisches Hinaussehen auf übernatürliche Einwirkungen, auf Gnadenwirkungen, das wir schon am Ende des „Anhangs" berührten.

T h e o r e t i s c h sind solche Gnadenwirkungen gerade nach der Besonderheit, die für sie in Anspruch genommen wird, der überirdischen Beschaffenheit, betrachtet, ganz überfliegend. Denn woran soll man dergleichen als etwas, das doch in der Erfahrung und Natur sich darbietet, von blossen inneren Naturwirkungen z u v e r l ä s s i g unterscheiden? Der Selbstbetrug mit seinen elenden Folgen ist also ganz unvermeidlich.

Und wie steht es mit der Annahme eines p r a k t i s c h e n Gebrauchs? Erwartung solches Übernatürlichen als nicht unserer That, sondern der That eines anderen Wesens besagt offenbar, dass wir dasselbe allein durch N i c h t s t h u n erwerben können. Müssen wir aber dann nicht mit Kant in einer p r a k t i s c h e n Benutzung der Idee von Gnadenwirkungen — also die Hände in den Schoss legen und praktisch (oder tätig) zu e i n e m Begriffe vereinigt — geradezu einen Widerspruch finden?

Dass die Idee einer übernatürlichen Gnadenwirkung jedoch trotz alledem keine völlig leere sein muss, ja dass in allem Wollen und Vollbringen moralischer Selbstbearbeitung transscendente überschwängliche göttliche Kräfte sich bethätigen und wirken mögen, kann schon nach einer früheren Bemerkung dieses Schlussabschnittes von der Vernunftkritik als etwas Unbegreifliches eingeräumt werden. Diese allgemeine Einräumung aber dürfte für uns theoretisch und praktisch das gerade und völlig Ausreichende sein und dazu auch das Gesundeste. Gefährlich ist eben die eingebildete Unterscheidung b e s t i m m t e r übernatürlicher Gnadenwirkungen, nach deren Eintreten dann erst der Mensch das Seinige zu thun hätte, wahrscheinlich aber als im Vergleich mit der überschwänglichen, vermeintlich göttlichen Gabe unerheblich und sogar verächtlich lieber — — unterlässt.

7. Dass Kant bei seiner Erörterung des schwärmerischen Aussehens nach Gnadenwirkungen etwa an das lutherische Religionsbekenntnis gedacht hat, möchten wir nicht geradezu behaupten.

Auch fehlt die erwähnte Gefahr gewiss nicht in der römisch-katholischen Kirche, wenigstens soweit auch in ihr noch der Geist Augustins irgend lebendig ist, des Urhebers der berühmten Worte „da quod jubes et jube quod vis“, „der die Unfähigkeit der Menschheit zum religiösen Leben d u r c h s i c h s e l b s t oder die allgemeine Hülflosigkeit aussprach.“ (Karl Hase) Ja, ob nicht

selbst in dem doch völlig abliegenden alten Buddhismus, dem allerdings die buchstäbliche Form von übernatürlichen Gnadenwirkungen wegen seiner dogmatisch-atheistischen Voraussetzungen notwendig fern steht, die Sache doch keineswegs fremd war? So, wenn „in stiller Bergesgrotte der Mönch der Versenkung pflegte: kein Glück wie dies!" oder im Wald, „der hohe Lust dem fromm Versenkten schafft."

Ohne Zweifel aber droht die besprochene Gefahr ganz besonders den Anhängern des lutherischen Bekenntnisses, sofern in diesem nach Karl Hase „alles religiöse Leben in uns, soweit es nicht bloss negativ ist, von einer göttlichen Gnadenwirkung ausgeht." Ad. Harnack sagt von Luther (Lehrbuch der Dogmengeschichte III[3] S. 760): „Wenn er in guten Werken lässig war, brach er in die Bitte aus: stärke mir den Glauben!" Dient dieser Satz nicht bereits, die dem Lutheraner drohende Gefahr grell und hell zu beleuchten?

Demnach kann Kants erstes Stück von 1793 in seinem Schlusse wohl als vor allem auf den Protestantismus in seiner lutherischen Form abzielend und zu dessen Berichtigung geeignet angesehen werden.

Der hier besonders für Protestanten befürchteten Hinneigung zu passivem Hinausschauen auf überschwängliche Gnadenwirkungen scheint nun allerdings die Entfesselung des Lebens und die Rührigkeit in allen Gebieten, der Aufschwung in Kunst, Wissenschaft und gewerblicher Thätigkeit, die man so oft der Reformation des 16 Jahrhunderts als ihre Frucht nachgerühmt hat, stark zu widersprechen. Vielleicht aber ist dieses, was so häufig als Lichtseite des Protestantismus gepriesen wurde, viel mehr auf Rechnung der blossen Befreiung vom despotischen Kirchenzwang als schon auf die der positiven Kirchenverbesserung und Kirchlichkeit zu setzen. Und würde nicht auch vermutlich jene Regsamkeit, wenn sie aus höheren Quellen abflösse, einen erhabeneren Schwung, höheres Feuer und zumal auch eine weit stärkere Nachhaltigkeit und Dauerhaftigkeit haben zeigen müssen, als sie wirklich thut?

Wir haben bei dem letzten Satze z. B. Friedrich Nietzsches Gegenüberstellung des von ihm verkündigten „Übermenschen" und andererseits des der Vernichtung zu weihenden „letzten Menschen" im Eingange von „Also sprach Zarathustra" vor Augen, des letzten

Menschen als des blossen Geniesslings, der nur noch für sein kleines Geniessen und nach Massgabe der dürftigen Bedürfnisse dieses arbeitet. Nietzsche, der Sohn eines Pfarrers in Mitteldeutschland und zunächst selbst protestantischer Theologe, hatte bei seinen vielfach berechtigten und treffenden Angriffen, so z. B. auch bei seinem bitteren Wort von Deutschland als „Europas Flachland" in der Vorrede zu „Nietzsche contra Wagner", offenbar vorzugsweise das protestantische, zumal lutherische Deutschland im Sinne.

Zweiter Teil.

Weiterentwickelung und allseitige Beleuchtung des neuen Begriffs von jedermanns Obliegenheit.

1. Kapitel.

Der Endzweck einer Welt und der Menschen in dieser Welt.

Das erste Stück der „philosophischen Religionslehre“ machte uns mit einem freien Bösen im Menschen und mit einer dagegen aufzubietenden Kraft des Guten, die in jedermanns Gewalt ist, bekannt. Dies geschah mit der in diesen Dingen bis dahin unbekannten Gründlichkeit, durch die sich alles, was aus Kants Feder stammt, auszeichnet. Trotzdem aber ist es noch nicht als erschöpfend anzusehen, sondern für nicht mehr als ein blosses Vorspiel einer „anthropologischen Nachforschung.“ (S. 24.) Es wurden jene bedeutsamen Realitäten zunächst nur allererst in der Erfahrung aufgespürt und für eingehendere Erwägungen, die danach folgen könnten, festgestellt.

Darum nun können eben dieselben Mächte noch einmal im zweiten Stück erscheinen, nur jetzt in umgekehrter Reihenfolge, wie wenigstens nach den Überschriften zu vermuten ist. Ist doch der 1. Abschnitt überschrieben: „Von dem Rechtsanspruch des guten Prinzips auf die Herrschaft über den Menschen.“ Ihm wird ein 2. Abschnitt hinzugefügt: „Von dem Rechtsanspruch des bösen Prinzips auf die Herrschaft über den Menschen“. Das

ganze Stück aber ist diesen Abteilungen entsprechend betitelt: „Von dem Kampf des guten Prinzips mit dem bösen um die Herrschaft über den Menschen.“

Der Leser dieser Überschriften wird freilich vermutlich in Erinnerung an den Titel des ersten Stücks „Von der Einwohnung des bösen Prinzips neben dem guten oder über das radikale Böse in (d. h. innerhalb) der menschlichen Natur“ uns sofort entgegenhalten, dass die Übereinstimmung des Inhalts sich doch wohl schwerlich sehr weit erstrecke. In der That ist die Stufe einer bloss „anthropologischen Nachforschung“ im zweiten Stücke weit überschritten. Es muss wohl etwas dazwischen getreten sein, von dem aus sich die Resultate von Kants vorläufiger Abhandlung in der Folge wesentlich anders ausnehmen. Was, werden wir bald erfahren.

2. Zuvor aber wollen wir den Eingang dieses zweiten Stücks nicht übersehen. Dieser zeigt unseren Philosophen bereits auf dem Wege zu einer tieferen Erfassung der beiden Begriffe, die im ersten Stücke erörtert wurden, des Bösen wie auch des ihm entgegenzusetzenden Guten. Er vergleicht hier seine eigene dort gewonnene Vorstellung vom Bösen mit derjenigen der Stoiker, dieser ernstesten Moralisten des klassischen Altertums.

Auch die Stoiker haben zwar bereits entgegen einem blossen Gehenlassen die Notwendigkeit einer bestimmten entschiedenen Gegenwirkung gegen ein in der Wirklichkeit Gegebenes als dem Menschen obliegend erkannt, aber noch nicht ebenso genau den eigentlichen Gegner des Guten in der menschlichen Natur. Denn für einen solchen sind nicht etwa schon blosse rohe natürliche Neigungen anzusehen, die, an sich unverwerflich und sogar Triebfeder zu allem Guten, keineswegs ausgerottet, sondern bloss im Zaume gehalten sein wollen.

Der eigentliche Feind ist vielmehr erst ein tief verborgenes Denken und eine auf dieses zurückzuführende grundsätzliche Unterordnung unseres Verhaltens unter die Sinnlichkeit und ihre Antriebe oder also: ein böser Geist. Der aber ist nicht schon notwendig als ausser uns befindlich, vielmehr zunächst nur als uns selber einwohnend zu betrachten.

Einem solchen Geiste gegenüber nun bedarf es offenbar auch des Aufgebots noch ganz anderer Mittel und Waffen der Bekämpfung und Bändigung, als die Stoa für ausreichend erachten

mochte. Kant weiss sich darum einig weit mehr als mit diesen alten Philosophen mit dem Apostel Paulus und dem alten Christentum und kann nicht anders als den Gegensatz von Hölle und Himmel, der sich hier findet, für den zwar nur bildlich symbolischen Ausdruck einer philosophisch völlig richtigen Vorstellung von dem Verhältnis zwischen Bösem und Gutem halten. Diese sind durch eine tiefe Kluft von einander geschieden, und es giebt zwischen ihnen keine verbindenden allmählichen Übergänge.

Hiernach nun muss die Vernunftkritik als den ersten ernstlichen Schritt zum Guten die entschiedene Abwendung vom Bösen fordern. Sonst bleiben wir mit allen vermeinten Tugenden nicht zwar bei „glänzenden Lastern", aber doch bei blossen glänzenden Armseligkeiten. Durch den letzteren Ausdruck verbessert Kant S. 58 scharf treffend die berühmte, aber mehr rhetorisch übertreibende als wahre, Paradoxie des Augustin über die Tugenden der Alten und des natürlichen Menschen.

3. Dieser Eingang des zweiten Stücks bereitet schon vor auf die Darlegung, die Kant von dem Endzweck einer Welt und der Menschen in dieser Welt im ersten Abschnitt „Von dem Rechtsanspruch des g u t e n Prinzips auf die Herrschaft über den Menschen" unter a. „Personifizierte Idee des guten Prinzips" S. 61 bis 63 giebt. Aber völlig verständlich wird diese Darlegung doch erst, wenn wir uns an eine am Schluss der Kritik der teleologischen Urteilskraft gewonnene Erkenntnis erinnern, deren verständlichere Entwickelung der geneigte Leser in unserer Abhandlung „Der Platonismus in Kants Kritik der Urteilskraft" 2. Teil, 4. Kap. antrifft.

Hier liess uns die von dem blossen Naturforscher nicht einmal aufzuwerfende, geschweige zu beantwortende Frage nach einem Endzweck der ganzen Natur einen solchen in dem Menschen erkennen als dem einzigen uns bekannten Wesen, das die gesamte Erfahrungswelt wieder in sich befasst und selbst Zwecke setzt. In dem Menschen aber wieder konnte als dasjenige, was sich eignet, als letzter höchster Zweck der ganzen Natur von ihm gefördert und gepflegt zu werden, weder dessen blosse Glückseligkeit noch auch seine Kultur, sei es der blossen Geschicklichkeit, sei es auch sogar der Zucht, anerkannt werden, sondern allererst dasjenige, was dieses beides in sich begreift, aber doch zugleich darüber noch weit hinausragt. Dieses ist aber ein der natürlichen Richtung des

menschlichen Strebens entsprechendes und darum auch keinem Menschenkinde völlig verborgenes höchstes Objekt, das Glückseligkeit als ein niederes Gut in genauer Proportion mit der Tugend als dem oberen Gut mit einander in sich vereinigt, d. h. die Idee eines höchsten Gutes.

Wenn wir zu diesem Objekt noch die Erinnerung an die mehr oder weniger überschwänglichen Naturbedingungen der Verwirklichung eines solchen höchsten Gutes, Freiheit, Unsterblichkeit und Gott, hinzunehmen, so kann uns nunmehr, aber auch erst jetzt, der Anfangssatz von Ia völlig einleuchten. Er lautet: „Das, was allein eine Welt zum Gegenstande des göttlichen Ratschlusses und zum Zwecke der Schöpfung machen kann, ist die Menschheit (das vernünftige Weltwesen überhaupt) in ihrer moralischen ganzen Vollkommenheit, wovon als oberster Bedingung die Glückseligkeit die unmittelbare Folge in dem Willen des höchsten Wesens ist.“

Nur stiegen wir zu dem homo nooumenon oder, auf deutsch, dem Menschen in seiner Möglichkeit in der Kritik der teleologischen Urteilskraft, die ja noch der propädeutischen vorbereitenden Stufe der Vernunftkritik angehört, sehr allmählich als zu einem Letzten von der Sinnenwelt aus empor und sahen gleichsam zu ihm hinauf. Jetzt aber in der Religionslehre fassen wir eben denselben hohen Gegenstand, der über alle Sinnlichkeit und Natur bereits weit hinausliegt, sofort von dem durch die Kritiken von 1781—1790 gereinigten, hergerichteten und befestigten Boden für höchste Ideen aus, gleichsam von oben her. Damit nun wird das bisher bloss als Gegenstand der grössten Achtung Erkannte nach einem Kantischen Ausdruck in der Vorrede von 1793 S. 8 in seiner ganzen möglichen „Majestät“ vorgestellt.

Der Grund des schon angedeuteten auffallenden Unterschiedes des 2. Stückes vom 1. ist jetzt angegeben. Inzwischen ist nach der vorläufigen Veröffentlichung des selber bloss vorläufigen ersten Stücks im Jahre 1792 von Kant das durch die Vernunftkritik gelegte zugleich feste und hohe Fundament betreten und das zunächst von unten her erstrebte und erreichte Ergebnis dahinauf gehoben.

Damit nun ist der so auffallende Höhenunterschied des Ausgangspunktes im zweiten Stück gegenüber dem ersten hinreichend erklärt.

Kant aber erinnert nicht einmal an die hier aufgedeckte Voraussetzung. Vielleicht, weil sie ihm selbst als einer Art von Genie trotz aller seiner unvergleichlichen Besonnenheit und Umsicht nicht völlig klar gegenwärtig war; vielleicht aber auch im Vertrauen auf seine „Leser“, die schon das aus der kritischen Vorarbeit für das Verständnis Unentbehrliche und Heranzuziehende heranzuziehen nicht unterlassen würden, ein allerdings, wie die Geschichte gelehrt hat, nicht begründetes Vertrauen.

4. Wir nun aber dürfen glauben, durch die soeben unter 3 erfolgte blosse Erinnerung bereits die jetzt vorzuführende Arbeit Kants in die richtige Beleuchtung gerückt und gegen nichtige Ein- und Vorwürfe im voraus gesichert zu haben. Denn leuchtet hiernach nicht jedermann ein, dass jetzt der Endzweck des Menschen und durch dessen Vermittelung aller Natur und Sinnenwelt sich darstellen muss nicht mehr wie in der Kritik der teleologischen Urteilskraft als bloss zur Natur, wenn auch ausser ihr gelegen, gehörig, sondern jetzt vielmehr als zu Gott gehörig, als seines Wesens und als von ihm so ausgehend, wie etwa der Sohn vom Vater ausgeht, von diesem aus seiner Natur gezeugt, nicht nur wie etwa andersartige untergeordnete Dinge durch seine blosse Willkür geschaffen? Wurden wir doch bei Kant 1790 und in unserem „Platonismus“ 1901 einzig durch den Menschen als Endzweck einer Welt und in dem Menschen wieder die Richtung auf Verwirklichung eines höchsten Gutes zu der Annahme des Daseins eines höchsten machthabenden sittlichen Wesens, d. h. Gottes, als der Bedingung dieser Verwirklichung geführt.

Auch an das Verhältnis des Lichtes zur Sonne, wie jenes von dieser erzeugt wird, oder auch des Baches zur Quelle dürfte man zum Zweck der Veranschaulichung denken. Ebenso sind Abstrahlung, Abbild und Ebenbild nicht unpassende Bezeichnungen.

Die Auffassung des Endzwecks als des fiat oder Werde aller anderen Dinge, um dessentwillen sie geschaffen sind, scheint noch mehr dem Übergange von der Vorstufe einer teleologischen Naturbetrachtung zur Religion anzugehören. Dagegen dürfte die Vorstellung des Endzwecks als eines Mittlers, durch dessen Aufnahme allein die natürlichen Dinge sich dem höchsten Wesen annähern und mit ihm vereinigt werden, schon gänzlich der Stufe der Religion zugewiesen werden müssen.

Wir haben uns unter dieser Nummer bis hierher mehrfach, ohne uns den mindesten Zwang anthun zu müssen, der Ausdrücke bedienen können, in denen ein Lehrer der christlichen Kirche im 4. Jahrhundert, Athanasius, den besonderen Gegenstand des Christenglaubens und sein Verhältnis zu Gott zu fassen und zu bezeichnen versuchte. Nur finden wir bei diesem alten Kirchenvater, der so entschieden und opfermutig für die Zugehörigkeit des Stifters der christlichen Kirche zu Gott eintrat, kaum eine schwache Spur von der Verbindung unseres allgemeinen natürlichen Ideals mit dem Menschen und mit der Natur. Und doch hätte ihn bereits die geschichtliche Begründung des von ihm vertretenen Kirchenglaubens auf dieses Verhältnis, das schon an sich uns Menschen als Naturwesen zunächst liegt, hinführen können und auch sollen.

Dasjenige, was bei ihm noch dahin zu weisen scheint und in dieser Hinsicht zunächst leicht überschätzt wird, kommt jedenfalls gar nicht in Betracht gegen die Klarheit und Entschiedenheit, mit der nun bei Kant die Menschheit in ihrer moralischen ganzen Vollkommenheit als das letzte und höchste Ziel uns entgegentritt. Und doch brauchen von Kant, wie das sich bei ihm gleich daran Anschliessende S. 61 zeigt, überschwänglich klingende höhere Prädikate, wie sie dem alten alexandrinischen Bischof einzig am Herzen lagen, dadurch gar nicht ausgeschlossen zu sein.

Und wem ist dies zu verdanken? Wir irren doch wohl nicht, wenn wir meinen: einzig dem menschlicheren allmählichen Aufsteigen Kants von unten her gemäss der von ihm 1791 aufgestellten Definition der Metaphysik als der „Wissenschaft, von der Erkenntnis des Sinnlichen zu der des Übersinnlichen durch die Vernunft fortzuschreiten“.

In diesem selben Gange Kants ist nun auch, wie danach schon zu erwarten, sein Verständnis und seine grössere Gerechtigkeit gegen die Beweggründe auch des von Athanasius aufs Blut befehdeten Gegenfüsslers desselben, des Presbyters Arius von Alexandria, begründet, nämlich als eines solchen, der in geradem Gegensatz die Zugehörigkeit des Endzwecks zur Welt und Menschheit betonte.

Arius hat offenbar Anstoss genommen an dem förmlichen Schwelgen schon des Vorgängers von Athanasius, diesem „Vater der Orthodoxie“, nämlich des Bischofs Alexander in den zwar

keineswegs unwahren, aber doch als hoch und dem ganz Überschwänglichen verwandt in blossen Menschenhänden allzu leicht völlig toten und unfruchtbaren Theorien von einem „immer Gott, immer Sohn, zugleich Vater, zugleich Sohn“ u. s. w. u. s. w.

Kant nun aber hat ein Verständnis nicht bloss dafür, dass der Zweck der Schöpfung, das vernünftige Weltwesen überhaupt, als völlig in die menschliche Natur, die ja nach dem ersten Stück von 1793 (s unseren 1. Teil, Hauptst., 1. Kap.) an sich schuldlos und gut ist, eingegangen vorgestellt wird. Er konnte sogar noch den begreiflicherweise hierin etwas ängstlichen alten vorkritischen alexandrinischen Theologen und Ketzer unendlich weit hinter sich lassen dadurch, dass er den von diesem gesuchten wahren Menschen weiterhin auch als allen Verhältnissen gemeiner Weltwirklichkeit, auch den widrigsten, ja gerade ihnen unterworfen und in ihnen allen sich erprobend, aber, anders als wir gewöhnlichen Menschenkinder, auch bewährend zu fassen vermochte. Als ganz so sich bewährend, wie bei einem von uns geschehen müsste, damit er als eine Verwirklichung der Idee und als ein Beispiel derselben anerkannt werden könnte.

Die arianischen Prädikate des sich entwickelnden und kämpfenden Christus an dem guten Prinzip hervorzuheben, musste dem Physiker Kant besonders nahe liegen. Nur ein solcher konnte das Ideal der Gott wohlgefälligen Menschheit definieren, wie Kant S. 62 thut, als eine moralische Vollkommenheit, „sowie sie an einem von Bedürfnissen und Neigungen abhängigen Weltwesen möglich ist.“ Dafür aber, weshalb besonders schwierige Verhältnisse zu wählen sind, um die Bewährung des Ideals darzustellen, führt Kant S. 62 zutreffend an, der Mensch könne sich keinen Begriff von dem Grade und der Stärke einer Kraft, dergleichen die einer moralischen Gesinnung ist, machen, als wenn er sie mit Hindernissen ringend und unter den grösstmöglichen Anfechtungen dennoch überwindend sich vorstelle.

Blicken wir auf das jetzt unter 4 Dargelegte zurück, so fürchten wir keinen Widerspruch zu erfahren, wenn wir es als eine keinem Menschen von Haus aus fremde und fern liegende Vergegenwärtigung des Endzwecks der Schöpfung bezeichnen. Diese wird ganz ebensowohl mit Arius einem nächsten niederen praktischen Interesse der Gemeinverständlichkeit und Ausführbarkeit wie auch mit den beiden alexandrinischen Bischöfen dem höheren der Her-

stellung menschlicher Gemeinschaft mit dem höchsten Wesen gerecht, ohne doch mit Athanasius eine anschauliche und lebhafte Geschichte, wie sie in den evangelischen Berichten von Jesus vorliegt, und das Wissen von ihr dem Glauben zu opfern. Ganz ebensowenig aber wird umgekehrt mit Arius, bei dem nach Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte II[3] S. 216 die alten Bilder von der Quelle und dem Bach, der Sonne und dem Licht, dem Urbild und dem Abbild völlig abgethan waren, der Glaube zu Gunsten blosser immer ungewisser Geschichte preisgegeben.

Kurz, es ist das ganze arianisch-athanasianische Ideal ohne die überaus gefahrvollen Schwächen der beiden alten Kirchenlehrer, bei dem dogmatischen Athanasius mehr müssige und unfruchtbare Versteigungen, bei dem mehr skeptisch empiristischen Arius dagegen ängstliche und schwächliche Abstumpfungen und zwar sogar nach entgegengesetzten Richtungen.

Das Allerwichtigste aber bei Kant, worin er weder an Athanasius noch auch an dessen Widersacher einen Vorgänger finden konnte, nämlich die endliche Entdeckung des dauernden lebendigen Bandes dieser Gegensätze, ist noch nicht genannt und wird auch vielleicht besser den Erörterungen einer nachfolgenden Nummer (s. 6) vorbehalten bleiben.

Am Ende von 1a kehrt Kant noch einmal zu dem letzten Teil des von uns S. 49 angeführten Anfangssatzes zurück.

Er zieht S. 62 f. aus den vorangehenden Darlegungen denjenigen Schluss, der zumal nach den Kritiken von 1788 und 1790 und ihrer Lehre von einem höchsten Gut keiner weiteren Erläuterung bedarf. Er lautet: „Im praktischen Glauben an diesen Sohn Gottes (sofern er, wie Kant hier also noch einmal betont, vorgestellt wird, als habe er die menschliche Natur angenommen) kann nun der Mensch hoffen, Gott wohlgefällig (dadurch auch selig) zu werden; d. i. der, welcher sich einer solchen moralischen Gesinnung bewusst ist, dass er glauben und auf sich gegründetes Vertrauen setzen kann, er würde unter ähnlichen Versuchungen und Leiden (so wie sie zum Probierstein jener Idee gemacht werden) dem Urbilde der Menschheit unwandelbar anhängig und seinem Beispiel in treuer Nachfolge ähnlich bleiben, ein solcher Mensch, und auch nur der allein, ist befugt, sich für denjenigen zu halten, der ein des göttlichen Wohlgefallens nicht unwürdiger Gegenstand ist.“

Wir haben gemeint, die Lehre von der Personifikation der Idee des guten Prinzips etwas eingehender und mit einiger „Pracht der Geschichte“ behandeln zu sollen, weil dadurch dem Verständnis und der lebendigeren Auffassung alles Folgenden vorgearbeitet wird.

5. Noch ist gleich hier im Eingange unseres zweiten Teils ein stärkerer Anlass, das Gefährliche in Kants Art der Darstellung, besonders auch seiner Verwendung der Bibel, auf das wir schon am Ende der Einleitung des ersten Teils voraus wiesen, an einem Beispiel zu zeigen.

Kant fährt nach dem von uns S. 49 angeführten Anfangssatz sogleich fort: „Dieser allein Gott wohlgefällige Mensch „ist in ihm von Ewigkeit her“; die Idee desselben geht von seinem Wesen aus; er ist sofern kein erschaffenes Ding, sondern sein eingeborener Sohn; „das Wort (das Werde!), durch welches alle anderen Dinge sind und ohne das nichts existiert, was gemacht ist,“ (denn um seinet-, d. i. des vernünftigen Wesens in der Welt willen, so wie es seiner moralischen Bestimmung nach gedacht werden kann, ist alles gemacht). — „Er ist der Abglanz seiner Herrlichkeit.“ — „In ihm hat Gott die Welt geliebt,“ und nur in ihm und durch Annehmung seiner Gesinnungen können wir hoffen „Kinder Gottes zu werden“; u. s. w.“

Angesichts dieser lakonischen allzu kurzen und unvorbereiteten Anführungen wird man nicht leugnen dürfen, dass durch die Art und Form derselben dem Schein einer blossen Scholastik für flüchtige Leser zumal in der ersten Zeit von Kant allzu wenig vorgebeugt ist. In Wahrheit freilich ist selbst hier, wie man wohl nach unseren Ausführungen unter 4 zugeben wird, ein Vorwurf dieser Art gegen Kant keineswegs begründet.

6. Nach dieser Bestimmung des Endzwecks einer Welt und unserer Gattung in ihr als eines solchen, der nicht bloss verheisst, sondern auch und zwar zunächst Anforderungen stellt, wird im Sinne eines jeden Lesers sein, wenn die Wahrheit und Triftigkeit des angegebenen Ideals nicht ohne genauere Erörterung belassen wird. Diese findet sich bei Kant unter b. „Objektive Realität dieser Idee“. S. 63—68.

Vielleicht muss und jedenfalls kann ohne jedes Bedenken eingeräumt werden, dass diese Idee allererst durch eine Verkörperung derselben in der Geschichte von eindrucksvoller reiner und er-

habener Art in den Gemütern der Menschen geweckt ist und auch nur durch eben dieselbe Geschichte und deren treue Bewahrung und wohlerwogene weise Pflege in Lauterkeit mit Nachdruck in allerweitesten Kreisen dauernd wirksam erhalten werden kann. Dies zugegeben, erhellt doch sofort die völlige Verschiedenartigkeit dieser Vorstellung der personifizierten Idee von dem Begriff z. B. eines Maulwurfs oder eines Erdflohs.

Der letztere wird gänzlich durch die Erfahrung an die Hand gegeben und ist nur so weit reell, als er durch die Beobachtung genau bestätigt wird. Unser Ideal aber ist nicht einmal fähig, völlig durch Erfahrung bestätigt zu werden: von der darin geforderten Lauterkeit der Gesinnung kann uns sogar nicht innere, geschweige bloss äussere Erfahrung gewiss machen; — gar nicht davon zu reden also, dass wir annehmen und zu beweisen uns anheischig machen könnten, es habe aus äusserer Erfahrung und Geschichte seinen letzten *tiefsten* Ursprung in menschlichen Gemütern genommen. Das wäre eine völlige generatio aequivoca.

Seiner obersten fernsten Abkunft nach ist das Ideal vielmehr dem gemeinen moralischen Gesetz der Allgemein- oder Mustergültigkeit des Verhaltens an die Seite zu stellen. In der That wurzelt sogar zuletzt in diesem Gesetz, an das deshalb Kant S. 63 nicht mit Unrecht erinnert, das Ideal unseres Geschlechts, freilich nicht in ihm allein, sondern in dem moralischen Menschen nur in Verbindung mit dem auf Naturerkenntnis gerichteten physischen. Eben deshalb aber ist es vollständig in der Gewalt auch der gemeinsten Menschenvernunft, auch bei jungen Leuten, ja Kindern, bei denen noch dasjenige, was sich später seinem Aufkommen hindernd in den Weg stellt, weniger entwickelt ist.

Doch soll damit, worauf schon der Anfang dieser Nummer hinführt, und darf gewiss nicht behauptet werden, dass die Idee darum schon von Hinz und Kunz rein, klar und wahr entwickelt werden könnte. Dies ist vielmehr zum allerersten Male in der ganzen Geschichte der Philosophie durch Kant und auch durch ihn erst am Ende seines kritischen Unternehmens und eines langen arbeitsamen Denkerlebens endlich 1793 geschehen. Und selbst damit sind die erforderlichen Bedingungen aufseiten des menschlichen Subjekts noch nicht erschöpft. Weist uns doch die Vernunftkritik für ihre Herkunft in die Weltgeschichte zurück und hat ihrerseits wieder zur Voraussetzung eine Befreiung des

menschlichen Verstandes zu und in unbeschränkter Forschung wie auch der Vernunft und des Gewissens infolge der Entwicklung von Gewissensfreiheit in den neueren Jahrhunderten seit der Reformation. Diese Befreiung allererst gab den in die Menschennatur gelegten Keimen göttlicher Art Spielraum zur Entfaltung und damit auch zum Gewahrwerden ihrer selbst.

Nun endlich konnte von einem berufenen Manne 1793 ein von den alten Kirchenparteien der athanasianischen Dogmatiker wie der arianischen Empiristen und Skeptiker leichten Fusses mehr oder weniger Übersprungenes, das freilich schon von Uralters her geahnt und auch immer wieder hier und da aufgeblitzt war, in seiner ganzen einzigartigen Eigentümlichkeit zum ersten Male mit sicherer fester Hand gefasst, in helles Licht gesetzt und damit erst recht zu kräftiger Wirksamkeit in unserem Geschlechte gebracht werden.

Dies ist aber ein Mittleres zwischen Welt und Gott, das gleichsam zwischen Himmel und Erde schwebend, nicht „an etwas gehängt oder woran gestützt", trotz alledem festen Bestand hat und von dem aus man, nachdem es in seiner Selbständigkeit erkannt und gesichert ist, aber auch erst dann, ohne Gefahr und ohne Bedenken den Parteien in die von ihnen abschlusssüchtig einzig erstrebten Extreme, äusserste Ruhepunkte, Gott und Welt, Erde und Himmel, ruhig folgen kann. Ja, sogar noch, wie schon unter 4 angedeutet, weit über ihre eigenen unausbleiblichen Anwandlungen von Ängstlichkeit und Zagheit hinaus. Denn nun ist demjenigen weder bloss Menschlichen noch bloss Göttlichen wie auch sowol Menschlichen wie Göttlichen sein gebührender Platz gesichert, von dem der alte alexandrinische Bischof Alexander zwar geahnt haben mag, dass die übrigen Kreaturen, um zu Gott zu gelangen und Adoptivsöhne Gottes zu werden, solch ein Wesen bedürfen Er hätte nur nicht in seiner zwar wohlmeinenden dogmatischen Blindheit und Übertreibung dieses Wesen gerade der ihm zukommenden einzigartigen gottmenschlichen Mittlerehre so sehr berauben sollen.

Der Leser unserer Abhandlung „Der Platonismus in Kants Kritik der Urteilskraft" wird durch diese Entdeckung eines mittleren Prinzips übersinnlicher Art in Kants Religionslehre an das gleichfalls zuvor verborgene Übersinnliche erinnert werden, von dem die Auflösung der Antinomie sowohl der ästhetischen wie da-

nach derjenigen der teleologischen Urteilskraft überführte. In der deutschen Philosophie der jüngsten Zeit aber treffen wir auf dem Wege zu der Entdeckung des übersinnlichen Gottmenschen der Kantischen Religionslehre Friedrich Nietzsche an in der Verkündigung des Übermenschen in seiner Schrift „Also sprach Zarathustra“, freilich nur auf dem Wege. Das Ende und Ziel dieses Weges aber war schon hundert Jahre früher von dem Vernunftkritiker Kant erreicht, den Nietzsche gerade in seiner letzten Periode leider in demselben Masse, wie er ihn nicht versteht, leidenschaftlich schmäht.

Durch unsere jetzt erfolgte Nennung des übersinnlichen Gottmenschen ist nun, wie der Leser schon bemerkt haben wird, die unter 4 noch gelassene Lücke ausgefüllt.

Wir sagten, dass unsere Idee sogar bloss einer annähernden Darstellung in der Erfahrung, der äusseren und selbst auch der inneren, fähig sei; einer solchen annähernden aber, dürfen wir jetzt hinzusetzen, gleich sehr durch jeden Menschen zu jeder Zeit und an allen Orten.

Um ein vollkommenes Beispiel der Idee abzugeben, braucht einer nicht etwa ein im Purpur geborener König oder auch ein Millionär zu sein; ein Zimmermann und ein Fabrikarbeiter sind dieser Leistung ganz ebenso mächtig. Ja, sie dürften wegen des Fehlens von mancherlei, was leicht ablenkt, dafür in einer noch günstigeren Lage und Verfassung sein.

Auch bedarf es keinerlei Wunderthaten, um selbst einen Menschen aus der geringen Klasse für einen vollkommenen Repräsentanten des Ideals anzuerkennen. Vielmehr können Wunderthaten als völlig andersartig zu dem hierfür erforderlichen Beweis nicht das Mindeste beitragen. Ja, sofern sie dazu dienen, den Thäter über die Linie der gemeinen Menschheit hinauszurücken, gilt von Wunderthaten eben dasselbe, was Kant S. 65 in Bezug auf übernatürliche Erzeugung und das daraus weiterhin Folgende für einen Menschen als Verkörperung der Idee anmerkt. Dieser würde nämlich dann nicht mehr als ein Beispiel der Nachahmung und als ein Beweis der Thunlichkeit für uns anderen gewöhnlicheren Menschenkinder aufgestellt werden können.

Diese Beeinträchtigung für den praktischen Wert einer Veranschaulichung der Idee kann auch durch keine andere Art von Schätzung, wie überschwänglich, süss und anlockend sie auch

klingen mag, wieder gut gemacht werden. So nicht etwa durch die, dass man solchem Wesen höherer Natur für sein Herabsteigen aus Himmelshöhen und deren Seligkeit in unsere menschliche Niedrigkeit und Widrigkeit dankbar zu sein und aus blosser Dankbarkeit dafür und auch darüber hinaus für noch so hohe überschwängliche uns ohne alles Verdienst geschenkte Wohlthat glücklich, ja selig mit Lust Gutes über Gutes zu thun habe. Denn das ist eine sehr künstliche Beurteilung; aus ihr können deshalb höchstens, wie auch die Geschichte zu bestätigen scheint, gemachte ärmlich erbärmliche Blüten und Früchte hervorgehen, nicht aber das reiche Gewächs, das einzig auf dem Boden der Natur und der Wahrheit gedeiht.

Als Physiker — und für einen solchen ist er zuerst und vor allem anzusehen — musste gerade Kant für eine möglichst adäquate Darstellung des Ideals in der Geschichte, die besonders dem physisch-sinnlichen Menschen nötig erscheint, eingenommen sein. Dennoch macht unser Philosoph zunächst einzig und allein auf die schweren Gefahren einer historischen Verkörperung der Idee für Moral und Religion aufmerksam und betont auf den fünf Seiten von I b nicht weniger als fünf Mal die völlige Eigenwüchsigkeit und Selbständigkeit des Ideals.

Er thut es, weil wir Grund haben, die Ausführung des letzteren nicht noch schwieriger zu machen, als sie schon ohne dies auch einer unbefangenen Würdigung, geschweige einer verdrossenen trägen oberflächlichen Sinnesart, wie sie als die gemein-natürliche bei Menschen immer zuerst zu erwarten ist, erscheint. Unter solchen Schwierigkeiten aber leidet schon so allzu leicht das Vertrauen auf die Wahrheit und Triftigkeit des natürlichen allgemeinen Ideals. Darum handelt Kant, dessen öfter bekundeter Denkungsart entspricht, selbst verborgene und noch unbekannte Schwierigkeiten des Guten aufzusuchen, um künftigen Gefahren schon im voraus zu begegnen, unter c S. 68 bis 81 von „Schwierigkeiten gegen die Realität dieser Idee und Auflösung derselben“ und wir im

2. Kapitel

Von der Verwirklichung des Endzwecks, soweit sie auf uns Menschen ankommt.

1. Bei Behandlung der Hindernisse, die der Verwirklichung des Endzwecks, soweit sie auf uns Menschen ankommt, entgegenzustehen scheinen, zeigt sich, wie unvergleichlich wertvoll die kritische Vorarbeit von 1781 bis 1790 ist und das dadurch geschaffene Fundament höchster Philosophie. Diese Grundlage darf als ein Ganzes, Umfassendes bezeichnet werden. Von den einzelnen Seiten dieses Ganzen aus können neue Schwierigkeiten aufgeworfen werden, die zwar für jene in eben ihrer Einseitigkeit keineswegs unbegründet sind, die darum aber freilich noch durchaus nicht, wie doch leicht geschieht, auf den Anspruch einer unbeschränkten Gültigkeit pochen dürfen.

Sehen wir aber genauer zu, so sind es immer Einwürfe und Bedenken des blossen Empiristen und einseitigen Erfahrungsmenschen, der gerade heute ein so grosses Wort, ja oft das einzige Wort führt. Und wem werden sie als ebenso viele Felsblöcke in den Weg gewälzt? Dem Moralisten, der das praktische Ideal hoch und uns schwachen Menschenkindern vor hält. Er soll in seinem Gange gehemmt und irre gemacht werden.

Da aber in dem von der Kritik begründeten Ganzen ausser dem Physiker und dem Moralisten auch der besonnene Erkenntniskritiker einen Platz findet, so kann es nicht nur zu einer Aufwerfung, sondern auch zu einer Auflösung der Schwierigkeiten kommen.

A.

Der neue lautere Mensch, der wir, ein jeder, sein sollen, ist vor Menschenaugen immer höchstens ein Werdender, ein solcher,

der der That nach immer bloss anfängt, ein Bruchstück, nicht ein Ganzes. Dies nun brauchte nicht zu sein und würde nicht so sein, wenn der Mensch geblieben wäre, wie er von Hause aus war und immer wieder zur Welt kommt. Dann läge dem Menschen ja nicht ob, etwas zu werden, sondern immer nur ohne Aufhören das Ursprüngliche in der Zeit zu sein.

Für das Verständnis und die rechte Würdigung der im Anfangssatze bemerkten Thatsache wäre vielleicht gut gewesen, wenn Kant das von uns in den beiden letzten Sätzen Angegebene gleichfalls nicht bloss dem Denken des Lesers und seiner Willigkeit überlassen hätte.

Auf diesen „von dem Dasein eines Wesens in der Zeit überhaupt unzertrennlichen Mangel, nie ganz vollständig das zu sein, was man zu werden im Begriffe ist,“ der also einzig für nicht gefallene und darum auch nicht erst aufs Werden zu verweisende Wesen ohne alle Bedeutung ist, gründet sich das triftige Bedenken, ob der Mensch in dieser seiner beständigen Mangelhaftigkeit je in irgend einem Zeitpunkte bei Abbruch seines Daseins Gott wohlgefällig zu sein erwarten könne.

Diesem Einwand gegenüber, den der Empirist erhebt, kann nun der Erkenntniskritiker auf die Gesinnung, woraus der Fortschritt ins Unendliche zur Angemessenheit mit dem heiligen Gesetz abzuleiten ist und „die übersinnlich ist“, hinweisen.

So aber würde er den Moralisten durch Bezugnahme darauf verteidigen, dass wir das aus Gesinnung, die freilich die Voraussetzung ist, Entsprungene „von einem Herzenskündiger in seiner reinen intellektuellen Anschauung als ein vollendetes Ganzes, auch der That, (dem Lebenswandel) nach, beurteilt“ denken können, in welchem Zeitpunkt auch das Dasein eines Menschen abgebrochen werden möge.

B.

So ist der Zweifel des Empiristen an der Fähigkeit des Menschen in Ansehung der Heiligkeit des göttlichen Gesetzgebers niedergeschlagen. Der Zweifler aber erhebt sich von neuem und macht nun darauf aufmerksam, wie wenig der Mensch bei der bleibenden Unvollkommenheit seines Wandels der Stetigkeit und Unveränderlichkeit reiner moralischer Gesinnung, gesetzt auch, dass die letztere einmal erreicht worden sei, *gewiss* sein kann. Dann aber scheint Ruhe und Hoffnungsfreudigkeit dem Menschen in diesem

Leben in Wahrheit versagt zu sein, woraus Zweifel an der göttlichen Gütigkeit hervorspriessen zu sehen wir erwarten müssen. Und, wie Kant S. 70 bemerkt, „ohne alles Vertrauen zu seiner einmal angenommenen Gesinnung würde kaum eine Beharrlichkeit, in derselben fortzufahren, möglich sein.“

Dieser Gefahr gegenüber lehnt nun Kant schon als schärferer Empirist S. 73 f. die nahe liegende Ausflucht ab, als könnten wir „ein Zutrauen auf ein unmittelbares Bewusstsein der Unveränderlichkeit unserer Gesinnungen gründen.“ Denn diese können wir nicht durchschauen.

Dann aber ist nach S. 73 Gewissheit in Ansehung der Beharrlichkeit dem Menschen nicht möglich, übrigens auch nicht einmal, „so viel wir einsehen, moralisch zuträglich.“ Aber dennoch giebt es eine in jedermanns Gewalt befindliche Art von Vergewisserungsmittel. Dieses findet sich, „ohne sich der süssen oder angstvollen Schwärmerei zu überliefern, aus der Vergleichung seines bisher geführten Lebenswandels mit seinem gefassten Vorsatze.“ (S. 70).

Wer freilich bei dem Vergleich von sonst und jetzt inne wird, dass er selbst bei oft versuchtem Vorsatze zum Guten niemals dabei stand hielt, sondern „immer ins Böse zurückfiel, oder wohl gar im Fortgange seines Lebens an sich wahrnehmen musste, aus dem Bösen ins Ärgere gleichsam als auf einem Abhange immer tiefer gefallen zu sein, kann vernünftigerweise sich keine Hoffnung machen, dass, wenn er noch länger hier zu leben hätte oder ihm auch ein künftiges Leben bevorstände, er es besser machen werde, weil er bei solchen Anzeichen das Verderben als in seiner Gesinnung gewurzelt ansehen müsste.“ (S. 70 f.)

Ganz anders dagegen, wer von der Epoche der angenommenen Grundsätze des Guten an aus seinem zum immer Besseren fortschreitenden Lebenswandel auf eine gründliche Besserung in seiner Gesinnung auch nur vermutungsweise zu schliessen Anlass findet.

Bei dieser Verweisung nun des Menschen auf die blossen Folgen der gebesserten Gesinnung im Lebenswandel und deren Vergleichung mit einander kann sich der Vernunftkritiker freilich S. 74 nicht verhehlen, dass ein Schluss, der „nur aus Wahrnehmungen als Erscheinungen der guten und bösen Gesinnung gezogen worden, vornehmlich die Stärke derselben niemals mit Sicherheit zu erkennen giebt.“

„Am wenigsten“, setzt Kant scharfsinnig hinzu, „wenn man seine Gesinnung gegen das vorausgesehene nahe Ende des Lebens gebessert zu haben meint, da jene empirischen Beweise der Echtheit derselben gar mangeln, indem kein Lebenswandel zur Begründung des Urteilsspruchs unseres moralischen Werts mehr gegeben ist.“

C.

Aber noch ein drittes Mal holt der zurückgeschlagene Empirist zu einem Angriffe aus und dieses Mal zu einem, wie es scheint, tötlichen.

Das stets blosse Werden des neuen Menschen und die Unvollkommenheit und Schwachheit, die darin sich bekundet, beweist offenbar, dass es dem Menschen völlig unmöglich ist, einen Überschuss zu leisten zum Aufwiegen und Gutmachen der Schuld des alten natürlichen Menschen, der wir waren und nach unseren Werken (im weitesten Sinne) auch immer noch in unbestimmbar hohem Grade sind und bleiben. Denn immer heisst es vom Menschen: „Es ist jederzeit seine Pflicht, alles Gute zu thun, was in seinem Vermögen ist.“ (S. 74). Wenn also der Mensch selbst so viel, wie ihm obliegt, nach seiner Umkehr wirklich zustande brächte, woran doch ein Aufrichtiger und Bescheidener zweifeln wird, so würde das doch immer noch keinen Überschuss zum Gutmachen und Aufwiegen ergeben.

Diesem schwerstwiegenden Einwurf des Empiristen gegenüber ist nun sofort ohne jede Einschränkung einzuräumen, dass der Nachweis eines Überschusses und damit einer Rechtfertigung des Menschen, die darauf etwa zu gründen wäre, vor menschlichen Augen als gänzlich aussichtslos nicht einmal zu versuchen ist.

Dabei ist einerlei, ob man an einen fremden öffentlichen (juristischen) Gerichtshof oder auch sogar an die eigene innerliche private Beurteilung eines jeden denkt. Selbst im letzteren Fall kann und soll als zuverlässig einzig die Schätzung nach dem Lebenswandel angesehen werden, und diese wird immer wieder nur zu dem Geständnis des Zöllners in der Beispielerzählung Jesu vom betenden Pharisäer und Zöllner führen: Gott, sei mir Sünder gnädig!

Muss aber das, was bei Menschen nicht möglich ist, auch schon bei einem göttlichen Herzenskündiger unmöglich sein, oder kann bei einem solchen gerade der Zöllner des evangelischen

Gleichnisses im Gegensatz zum Pharisäer im eigentlichen Sinne „gerechtfertigt“ sein, ohne dass diese Lossprechung darum schon ein Spruch blosser Willkür sein muss? Freilich erscheint schon das blosse Aufwerfen dieser Frage, obwohl es ja das Urteil Jesu im Evangelium als eine Bejahung derselben bereits für sich anführen kann, zunächst überaus paradox.

Die Widersinnigkeit wird auch noch nicht durch die Bemerkung gemindert, dass vor einem göttlichen Gericht im Gegensatz zu jedem menschlichen nicht zunächst Erscheinungen in Betracht kommen, also Handlungen, die vom Gesetz abweichen oder damit zusammenstimmen, sondern die letzte verborgene Quelle derselben, die allgemeine Gesinnung des Angeklagten. Denn es ist ja gerade darum vor eben diesem göttlichen Richter auch die Schuld nicht wie vor einem menschlichen Gerichtshof eine einzelne Verfehlung und was damit zunächst zusammenhängt, sondern ein Böses in der Gesinnung und den Maximen überhaupt und führt als ein solches, „wie allgemeine Grundsätze vergleichungsweise gegen einzelne Übertretungen, eine Unendlichkeit von Verletzungen des Gesetzes, mithin der Schuld bei sich“, wonach „jeder Mensch sich einer unendlichen Strafe und Verstossung aus dem Reiche Gottes zu gewärtigen haben würde.“ S. 75.

Die Schwere und Wucht des empiristischen Einwurfs liegt auf der Hand. Sie rechtfertigt das äusserst vorsichtige schrittweise Vorgehen Kants bei dessen Erledigung. Er behandelt ihn aber zunächst nur unter einer Voraussetzung. Diese ist jedoch in Wahrheit vielleicht starken Anfechtungen unterworfen und nicht völlig haltbar und berechtigt, weshalb deren Gültigkeit für die Wirklichkeit des Menschen später noch zu prüfen sein wird.

a.

Voraussetzung ist, dass in dem Menschen eine gute Gesinnung über das in ihm vorher mächtige böse Prinzip bereits die Oberhand hat. Eine gute Gesinnung in dem Menschen voraussetzen, die auch der von Natur gutartigste Mensch nicht schon mitbringt, sondern für die er sich erst dem natürlichen bösen Schlendrian gegenüber ausdrücklich entschieden haben muss, heisst aber so viel wie eine Sinnesänderung annehmen. Die Prüfung dieser Sinnesänderung nun stellt, wenn überhaupt etwas, auf die Frage

nach der Möglichkeit eines Überschusses eine entscheidende Antwort in Aussicht.

Wichtig ist, wodurch wir uns das moralisch Böse in jener Umwandlung beseitigt zu denken haben. Können wir wohl demjenigen beistimmen, der ein allmähliches Erlöschen böser Denkungsart im Menschen gleich demjenigen einer herabgebrannten Talgkerze aus blossem Mangel an Nahrungsstoff, etwa im Schosse des Wohlstandes und in einer Umgebung von durchaus wohlerzogenem wohlanständigem Betragen, behauptet? Eine solche Vorstellung ist völlig ausgeschlossen durch die Feststellungen von Kants erstem Stück über die Anlagen und Möglichkeiten des menschlichen Charakters, mit denen jedes Glied unserer Gattung zur Welt kommt, und die trotzdem sich findende gemeine Verkehrtheit unseres Geschlechts. Danach ist die wirkliche böse Gesinnung eines jeden, auch des besten Menschen, der nur ein böser Mensch ,,von der allgemeinen Klasse“ ist, nicht ohne ein Annehmen und Denken desselben zu erklären.

Es wäre nun in der That mehr als harmlos, eine Beseitigung der so begründeten schlechten Wirklichkeit des menschlichen Charakters schon von einem blossen allmählichen Erlöschen zu erhoffen und nicht vielmehr ein Auslöschen aus allen Kräften für das einzig Gebotene anzusehen. Wie aber sollten wir hierzu des guten Prinzips und seiner entschiedenen Aufnahme entraten können? Oder, wie Kant S. 77 sagt: „Das gute Prinzip ist in der Verlassung der bösen ebensowohl als in der Annehmung der guten Gesinnung enthalten.“ Wenn aber so nach dem Satze, der diesem vorangeht, „die Verlassung des Bösen nur durch die gute Gesinnung, welche den Eingang ins Gute bewirkt, möglich ist und so (auch) umgekehrt“, so sind in einer moralischen Sinnesänderung nicht, wie es einer flüchtigen oberflächlichen Betrachtung zunächst scheinen mag, „zwei durch eine Zwischenzeit getrennte moralische Aktus enthalten“, sondern sie ist nur ein e i n z i g e r.

Diese Erkenntnis ist sehr folgenreich. Denn wenn es so ist, so entspringt der Schmerz, der die Losreissung vom Bösen notwendig begleitet, g ä n z l i c h aus der Annehmung der guten Gesinnung. M. a. W.: der neue Mensch, d. h. das auf die besonderen und individuellen Verhältnisse eines jeden angewandte und in sie gleichsam eingegangene allgemeine natürliche Ideal, trägt das mit der Verlassung des natürlichen verderbten Sinnes verbundene Leid

und Übel mannigfacher Art, aber trägt er auch die Verschuldung und Veranlassung desjenigen, was er auf sich nimmt?

Die Schuld hängt vielmehr einzig an dem alten, natürlichen Menschen, den der wirklich Umkehrende — nur von einem solchen und nicht von einem blossen Tartuffe ist die Rede — beständig auszieht und mit dem er nur physisch, nicht aber moralisch dieselbe Person ist. Diesem alten Menschen gebühren alle jene Leiden und Übel als Strafe.

Hier ist nun offenbar ein Überschuss und ein solcher, der vom blossen Empiristen und Erfahrungsmenschen, der ihn vermisste, nimmer, mag er dafür Anstalten treffen, welche er will, gefunden werden kann. Deshalb kann er auch nicht vor menschlichen Richtern geltend gemacht werden, aber ist er darum auch nicht vor einem göttlichen Herzenskündiger vorhanden, wenn er auch vor ihm ganz ebenso wenig wie vor einem irdischen Gerichtshof vom Menschen geltend gemacht werden kann?

Und würde die Vernunftkritik hiermit etwas Neues lehren? Wir meinen nicht, indem wir dabei noch einmal an das evangelische Gleichnis vom Pharisäer und Zöllner denken. Jesus sagt vom Zöllner: „Dieser ging hinab gerechtfertigt — nicht etwa begnadigt, sondern δεδικαιωμένος — in sein Haus vor jenem.“ Dabei kann auch Jesus nicht an menschliche Richter, sondern nur an ein göttliches Gericht gedacht haben.

Also wieder eine neue wunderbare Übereinstimmung zwischen Vernunftkritik und Evangelium. Diese erstreckt sich auch auf die von Jesus nicht zurückbehaltene Begründung seines lossprechenden Urteils. „Denn“, so fährt er fort, „wer sich selbst erhöhet, der wird erniedrigt werden, und — mit Beziehung auf den Zöllner — wer sich selbst erniedrigt, der wird erhöhet werden.“ Demnach: weil der Zöllner sich dem Schmerz der Selbsterniedrigung, der mit der *wirklichen* Aufnahme des guten Prinzips und dem Anziehen eines neuen Menschen unzertrennlich verbunden ist, nicht entzieht, wird er für gerecht erklärt. Der Pharisäer dagegen wird verworfen als einer, der nicht Ernst macht und nicht das gute Prinzip ins Herz aufnimmt, sondern nur sich selbst, nämlich seinen alten Menschen dadurch erhöht, dass er ihm noch ein Ideal als Turban oder Cylinder auf den Kopf stülpt und so herumspaziert.

Zum Schluss ist für die weitere Vergleichung der Rechtfertigungslehre von Jesus mit der von Kant vielleicht nicht ganz unnütz, darauf hinzuweisen, dass in der von Jesus selbst gegebenen Justifikationstheorie er selbst, diese historische Person, kein Moment bildet. Kommt er doch in der von ihm erzählten Geschichte vom Pharisäer und Zöllner gar nicht vor!

b.

Wir haben jetzt noch die Zulässigkeit der Voraussetzung, unter der der dritte und gewichtigste Einwurf des Empiristen bisher allein beantwortet ist, in Erwägung zu ziehen. Gerade das Zutreffen dieser Voraussetzung nun, der W i r k l i c h k e i t ernster Selbstbesserung oder dass in dem Menschen eine gute Gesinnung über das in ihm vorher mächtige böse Prinzip w i r k l i c h die Oberhand hat, wird vom Empiristen für den wirklichen Menschen leicht allgemein bezweifelt und darf von einem jeden, der auf strenge Wahrheit dringt und sich keinen blauen Dunst vormachen lassen will, mit zweifelnden Blicken angesehen werden. Wo aber bleibt da unsere ganze auf jene Voraussetzung gegründete Rechtfertigungslehre?

Dieser letzte mögliche Angriff des Empiristen selber ist nun zwar bei Kant nicht anzutreffen, wohl aber in einer allerdings bei Kants Art der Darstellung leider leicht zu übersehenden Form die Erwiderung auf ihn und zwar S. 78 f. Hier nämlich räumt Kant ein, dass die gute Gesinnung nach der anfänglichen bösen oder ernstliche moralische Sinnesänderung oder auch nach seinen Worten, „ein Gott wohlgefälliger Mensch zu sein, bei uns im Erdenleben, vielleicht auch in allen künftigen Zeiten und allen Welten, immer nur im b l o s s e n W e r d e n ist.“ Ja, Kant giebt S. 79 zu, dass, „soweit wir uns selbst kennen (unsere Gesinnung nicht unmittelbar, sondern nur nach unseren Thaten ermessen), der Ankläger in uns eher noch auf ein Verdammungsurteil antragen würde.“

Davon aber ist die notwendige Folge, dass j e d e r Rechtsanspruch auf irgend eine Zurechnung bei einem göttlichen Richter auf unserer Seite fällt und wir uns eingeschränkt sehen auf blosse moralische Offenheit oder Empfänglichkeit für ein Gutes vonseiten eines Oberen, das nicht zu beanspruchen ist, d. h. aber für — „Gnade“.

Diese Gnade aber, das ist ja nicht zu übersehen und eine grosse folgenreiche Einsicht der Vernunftkritik, ist nicht eine blosse Willkürgnade, sondern eine solche, die sich auf gebesserte Gesinnung gründet, deren sich freilich der Mensch nie als eines sicheren Besitzes rühmen kann, sondern nach der er sich stets noch mit Aufbietung aller seiner Kräfte zu strecken hat und „die allein Gott kennt“. Darum nun darf Kant in Beziehung auf diese Gnade sagen, dass es doch auch „der ewigen Gerechtigkeit völlig gemäss“ sei, „wenn wir um jenes Guten im Glauben willen aller Verantwortung entschlagen werden.“

Das vom Empiristen zuletzt erhobene schwere Bedenken führt also nicht, wie es freilich zunächst den Anschein hatte, zu einem völligen Umsturz, sondern vielmehr nur zu einer abschliessenden genaueren Bestimmung der kritischen Rechtfertigungslehre, die dieser allererst völlig dauernde Haltbarkeit und Wirksamkeit verschafft.

Hiermit nun erst ist auch die bis jetzt noch vorhandene Kluft zwischen der Theorie der Vernunftkritik und derjenigen des evangelischen Zöllnergleichnisses ausgefüllt. Denn die wahrhaft menschliche, hochmenschliche Bescheidenheit des Zöllners im Vergleich mit dem Pharisäer besteht gar nicht allein darin, dass er sich als Sünder weiss und bekennt. Er rühmt sich ja auch nicht etwa, das gute Prinzip des neuen Menschen auf- und angenommen zu haben, obwohl ihn einzig die Offenheit für dieses und dessen lebendige Wirksamkeit von seiner Verkehrtheit und Sündigkeit hat überführen können, sondern befiehlt sich allein der göttlichen Gnade: „Gott sei mir Sünder gnädig!“ Kurz, er rühmt sich nicht seines — Glaubens.

Die Gnade aber, der sich der Mensch zu befehlen hat, kann Jesus ebenso wenig wie Kant, nach anderen Worten von ihm, z. B. dem schon im 1. Teil am Schluss des „Anhangs“ von uns erwähnten Gleichnis von den anvertrauten Pfunden, als eine blosse Willkürgnade gedacht haben, die gar nicht ansieht, ob einer engherzig sein kleines Pfund im Schweisstuch behält oder grosse Pfunde leichtfertig verschleudert oder endlich nach allen seinen Kräften wohl anwendet. Nur will Jesus ein göttliches Gericht andererseits nicht nach den so kleinen Massstäben unreiner menschlicher Vernunft und der äusserlich kleinlichen Rechnerei dieser beurteilt wissen, wie ebenfalls nicht der Vernunftkritiker Kant.

c.

Wenn nun hiernach zwar Jesus selber gewiss nicht beschuldigt werden darf, dass er eine göttliche Willkürgnade lehrte, ist dasselbe auch von der Kirche, die nach ihm sich nennt, zu rühmen? Hat auch sie sich von diesem ebenso verstiegenen wie verderblichen Begriff immer ebenso fern und frei gehalten? Bei einer weniger eindringenden flüchtigeren Betrachtung konnte sie ja sogar wähnen, für die Annahme einer blossen Willkürgnade Gottes sich z. B. auf das Zöllnergleichnis mit Fug berufen zu dürfen.

Feinde lehren uns unsere Schwächen häufig besser kennen als Freunde. J. J. J. von Döllinger, gewiss kein Freund des Protestantismus, ja ein, wir geben zu, sogar etwas befangener Gegner, stellt in seiner Lutherskizze 1851, also aus der Zeit vor dem vatikanischen Concil, neuer Abdruck, nach dem wir citieren, 1890, die von Luther in der Schrift entdeckte bis dahin verborgene Rechtfertigung des Menschen S. 12 so dar, dass nach ihr „die Gerechterklärung der Menschen an keine ethische Bedingungen geknüpft sei als nur die, welche für den Akt der Imputation (oder Zurechnung einer fremden Gerechtigkeit) selbst erforderlich sind, nämlich an das Bewusstsein der eigenen Schuld und Ohnmacht und an die Erkenntnis, dass diese Zurechnung der Gerechtigkeit und Heiligkeit Christi der von Gott bestimmte Weg der Errettung sei“.

Wir haben uns nur in das Kleid der Gerechtigkeit, das Christus durch sein Leben, Leiden und Sterben auf Erden für uns geschaffen hat, „zu hüllen, um sofort von Gott für gerecht erklärt zu werden“, und das Gewissen „freudig einschlafen zu lassen in Christo ohne alle Empfindung des Gesetzes und der Sünde“. (Das Letzte angeführt bei Döllinger S. 12 aus Luther.)

In diesem sei es mehr Verständnis oder mehr Missverständnis der lutherschen Rechtfertigungslehre äussert sich nun der schwere Vorwurf gegen Luther, den Menschen an eine blosse göttliche Willkürgnade verwiesen zu haben. Und dass auch anderes ausser der Rechtfertigungstheorie in Luthers Lehre diese Anschuldigung nahe legt, wird man schwerlich leugnen können. Wenigstens aber, wenn schon nicht solchem Missverständnis eines hervorragenden Gelehrten zwar aus gegnerischem Lager, dürfte eben demselben Übel bei dem gemeinen Manne in der Reformationskirche in dieser schwerlich schon mit hinlänglicher Entschiedenheit gewehrt sein.

In und durch Kants Rechtfertigungslehre sind dagegen derartige Vorwürfe und Missverständnisse völlig ausgeschlossen. Aber ist darum auch schon von Kant der geschärfte Blick Luthers „für das Böse in allen Gestaltungen und Erscheinungen des Lebens“ fern gehalten, den der katholische Theologe S. 14 erwähnt? Auf diesem beruhte das, was Döllinger Luthers „Lieblingsbehauptung“ nennt, die der katholischen Lehre und Praxis so fürchterlich und zerstörend zugesetzt hat, dass nämlich „auch das leichteste der göttlichen Gebote von den Frommen nicht wahrhaft gehalten werden könne“. Der Physiker und Empirist Kant aber giebt in der Schärfe, den leidigen Dunst und Nebel, den alle menschliche Werkgerechtigkeit und eingebildete Heiligkeit unvermeidlich um sich her ausbreitet, zu durchdringen, Luthern nicht nur nichts nach; er ist sogar diesem dadurch noch unendlich überlegen, dass diese Schärfe bei dem Vernunftkritiker nicht mehr wie bei dem Reformator des 16. Jahrhunderts blosse Temperamentssache, sondern vielmehr allgemeiner Grundsatz strenger theoretischer Forschung und Wissenschaft ist.

Hiernach ist es wohl keine Übertreibung, wenn wir von der Rechtfertigungstheorie der Kantischen Religionslehre als einer solchen, die mit Döllinger und mit Luther, mit beiden und mit keinem, geht, als der glücklichen Erledigung einer Haupt- und Grundfrage Grosses gerade für die gesamte christliche Kirche in der Zukunft erwarten. Wir denken dabei an eine allmähliche Milderung und weiterhin eine völlige Überwindung der Gegensätze und Streitigkeiten der beiden Hauptbekenntnisse in dieser Kirche, des katholischen und des reformatorischen oder protestantischen.

Die Prüfung nun der Vernunftkritik würdigte zuerst das von der alten Kirche vertretene mehr natürliche Prinzip einer göttlichen Gerechtigkeit und erst danach das durch bitterste Erfahrungen mit eitlem menschlichem Werkwahn gebieterisch herausgeforderte mehr künstliche Abstossen aller und jeder Natur zu Gunsten blosser göttlicher Gnade und eines Lebens aus ihr allein. Nur reisst sich das Verfahren der scharfen Berichtigung roher Natur, das freilich unerlässlich ist, hierin einem durch Schaden gewitzigten Antäus vergleichbar, jetzt nicht mehr, wie zwar im Sturm der Geschichte und der Revolution des 16. Jahrhunderts natürlich war, aber doch tief verkehrt und beklagenswert ist und bleibt, von jenem mütterlichen Erdboden ganz los, um in die Lüfte zu zerflattern. Die

sachliche Ordnung der Kritik aber entspricht genau der zeitlichen Aufeinanderfolge der Prinzipien in der Kirchengeschichte.

In den evangelischen Berichten sehen wir noch z. B. im Zöllnergleichnis glücklich vereinigt, was später aus einander strebte und endlich seit dem Tridentiner Concil (1545—1563) sich einander schroff entgegensetzte.

Der Leser aber erkennt schon hieraus, dass die genauere Bestimmung der göttlichen Gnade in Bezug auf die Rechtfertigung des Menschen durch die Vernunftkritik auch nach den evangelischen Berichten wahrlich kein überflüssiges müssiges Unterfangen war. Vielmehr ist sie die Befriedigung eines dringenden Bedürfnisses höchster allgemeiner Wohlfahrt zu nennen. Blosse Rückkehr zu den Evangelien (ohne Einbürgerung von Kants Vernunftkritik und deren stetige treue Pflege) würde auch in Zukunft schwerlich schon immer erneuter Wiederkehr der früheren Irrungen, Wirrungen und Verkümmerungen in höchstens etwas modernisierter Gestalt in wünschenswertem Masse wehren.

d.

Nach dem Wert seiner Rechtfertigungslehre fragt auch noch zuletzt S. 79 Kant. Er findet eine unmittelbar praktische Verwendung derselben schon dadurch ausgeschlossen, dass das Vorhandensein einer wirklichen ernstlichen Sinnesänderung darin schon vorausgesetzt wird, auf deren Bewirkung, Entwickelung wie Beförderung, aller praktische Gebrauch moralischer Begriffe erst abzweckt. Man könnte zwar an den Trost denken, den auch die kritische Rechtfertigungslehre als letztes Moment enthält, wenn sie ihn auch nicht ausführlich darlegt. Von diesem aber bemerkt Kant treffend, dass die erneuerte Gesinnung ihn „für den, der sich ihrer bewusst ist, als Trost und Hoffnung, nicht als Gewissheit, schon bei sich führt“.

Wenn nun also die Theorie der Kritik zur Hervorbringung der jedermann obliegenden Sinnesänderung nichts beitragen kann, so hat sie aber einen um so grösseren mittelbaren Wert „für Religion und Sitten zum Behuf eines jeden Menschen“. Denn aus ihr erhellt auf das deutlichste, „dass nur unter der Voraussetzung der gänzlichen Herzensänderung sich für den mit Schuld belasteten Menschen vor der himmlischen Gerechtigkeit Lossprechung denken“ lässt.

Die unermessliche negative Bedeutung dieses Satzes sieht man erst ein, wenn man sich vergegenwärtigt, in was für Nichtigkeiten, Vorspiegelungen und Surrogaten, man selbst in den mancherlei christlichen Konfessionen, geschweige in vor- und ausserchristlichen Religionsbekenntnissen eine Rechtfertigung des Menschen hat finden wollen. Alle diese Dinge oder Undinge mit einander sind mit einem Schlage beseitigt durch einen wenigstens der Tendenz nach, welches auch immer die Art und der Grad der Verwirklichung sei, reellen baren Beitrag zum Weltbesten und sind damit zu Wertlosigkeiten hinabgesetzt, die den Mangel der Herzensänderung nicht ersetzen oder (was festzustellen nicht weniger wichtig sein dürfte), „wenn diese da ist, ihre Gültigkeit vor jenem (göttlichen) Gerichte nicht im mindesten vermehren können; denn dieses Ideal (des neuen göttlichen Menschen) muss in unsere Gesinnung aufgenommen sein, um an der Stelle der That zu gelten.“

Zum Schluss sei noch bemerkt, dass es nicht nötig ist, zwischen Kant und Jesus, die wir in der Begründung der Rechtfertigung des Menschen so einig fanden, wegen des Wortes Jesu an Mariens Schwester Martha „Eins ist not“ Luk. 10, 42 einen Widerstreit anzunehmen. Denn derjenige hat die Vernunftkritik gewiss nicht verstanden, der da meint, dass sie für die bloss zerstreut vielgeschäftige Martha Partei nehmen müsse.

2. In der kritischen Rechtfertigungslehre werden Handlungen und Lebenswandel, die wir doch längst als den von der Kritik einzig anzuerkennenden Probierstein der Gesinnung kennen gelernt haben, weit hinter innere Herzensänderung, als welche für die Rechtfertigung des Menschen allein in Betracht kommt, zurückgestellt. So vor Gott als Herzenskündiger. Durch dieses Merkmal aber, welches zwar begründeten Anspruch darauf hat, für das innerlichste und bedeutsamste gehalten zu werden, ist doch der Begriff der Gottheit nicht schon erschöpft. Die Erörterungen am Schlusse des ersten Abschnitts S. 80 f. sind nun auch dafür anzusehen, dass sie demjenigen gerecht werden, was Kant zunächst in der Idee eines allgenugsamen Wesens, vor dem als einem Allwissenden die Haare auf eines jeden Haupt gezählt sind, nicht beachtete.

Hier nämlich kommen noch einmal in Strenge der Empirist und zugleich der Moralist neben einander in unserem Philosophen zu Worte und zwar in Beantwortung der Frage, was sich der

Mensch von seinem geführten Lebenswandel am Ende desselben zu versprechen oder was er zu fürchten habe.

Die Antwort lautet, kurz gefasst: Wir dürfen uns hierbei nicht auf Gesinnung, von deren wirklicher Beschaffenheit wir ja durch unmittelbares Bewusstsein gar keinen sicheren und bestimmten Begriff bekommen können, und etwaige Vorspiegelungen von dieser und ihrer vermeinten Güte verlassen. Das zu thun, wäre offenbar leichtfertig. Worauf aber dann, soweit überhaupt für uns irgend eine Art von Vertrauen zu begründen ist? Allein auf dasjenige, was aus unseren Thaten bei strengster Vergleichung von einst und jetzt unter gehöriger Zuziehung der Bemühung, die sich in Handlungen bekundet, zu erschliessen ist. Denn nur so kommen wir zu mehr als einem bloss vorgespiegelten Ergebnis.

Dann aber wendet sich der kritische Philosoph noch zur Berichtigung eines nicht seltenen religiösen oder kirchlichen Unfugs, auf den die Thatsachen hinweisen, die dem Sprichwort „Junge Hure, alte Betschwester" zu Grunde liegen. Er fordert dem entgegen, dass wir uns darauf gefasst machen, es werde uns dereinst unser ganzes Leben zu unserer Überführung wieder vor Augen gerückt, „nicht bloss ein Abschnitt desselben, vielleicht der letzte und (für uns) noch günstigste." Hiermit aber würden wir „von selbst die Aussicht in ein noch weiter fortgesetztes Leben (ohne uns hier Grenzen zu setzen), wenn es noch länger gedauert hätte, verknüpfen".

Kant hebt in diesem letzten Satze bereits, was mit seiner weisen Tendenz der möglichsten Beschränkung auf das Notwendige und völlig Zweifellose zusammenhängt, im Gegensatz zu bloss äusserer zufälliger und vielleicht willkürlicher Offenbarung dasjenige heraus, was sich ein jeder vernünftiger- und natürlicherweise selbst sagen kann und wird.

Es ist das nichts Anderes, als wenn er an mehreren Stellen dieses letzten Abschnittes einer innerlichen vor einer bloss äusserlich begründeten Beurteilung den Vorzug giebt, so besonders in dem Satze S. 81: „Wenn man im Menschen den Richter, der in ihm selbst ist, anfragt, so beurteilt er sich strenge, denn er kann seine Vernunft nicht bestechen." Ganz anders aber, meint unser Philosoph fortfahrend, sei es, wenn man ihm einen anderen Richter vorstelle, „so wie man von ihm aus anderweitigen Belehrungen Nachricht haben will", und eröffnet uns nun einen Blick auf die

grosse Gefahr für die Sitten, die selbst ein solcher, der als streng vorgestellt wird, geschweige ein anderer, mit sich führt. Denn auch wider dessen Strenge hat der Mensch „vieles vom Vorwande der menschlichen Gebrechlichkeit Hergenommenes einzuwenden und überhaupt denkt er ihm beizukommen: es sei, dass er durch reuige, nicht aus wahrer Gesinnung der Besserung entspringende Selbstpeinigungen der Bestrafung von ihm zuvorzukommen oder ihn durch Bitten und Flehen, auch durch Formeln und für gläubig ausgegebene Bekenntnisse zu erweichen denkt."

---

3. Kapitel.

Ein Hindernis auf dem Wege zum Ziele und der dadurch dem Menschen aufgenötigte Kampf.

1. Den jetzt erledigten ersten Abschnitt des zweiten Stücks der philosophischen Religionslehre könnte einer meinen, auch ohne jede Berücksichtigung der vorbereitenden Schritte der Vernunftkritik von 1781 bis 1790 verstehen zu können, wenn es auch bis dahin wenig der Fall gewesen ist und also der bisherige Erfolg nicht für diese Meinung spricht. Für den zweiten Abschnitt „Von dem Rechtsanspruch des bösen Prinzips auf die Herrschaft über den Menschen und dem Kampf beider Prinzipien mit einander“ ist dasselbe schon nach dieser Überschrift, die zunächst für jedermann sehr rätselhaft klingt, zu bezweifeln.

Dieser Titel nun tritt schon in ein etwas helleres Licht, sobald wir uns an das im 1. Kap. Bemerkte erinnern, dass wir im 2. Stück der philos. Religionslehre von der Stufe der Religion bereits ausgehen, zu der wir uns bis dahin von 1781 bis 1790 in Kants Kritik nur allmählich schrittweise erhoben. Zu dieser Erinnerung hinzu werden wir freilich uns hier noch den besonderen Charakter des Kriticismus als eines empirischen Realismus bei transscendentalem Idealismus wieder zu vergegenwärtigen haben.

Wird doch in dieser Bezeichnung die Überlegenheit der Kantischen Vernunftkritik über alle und jede frühere und auch spätere unkritische Philosophie, die zwischen Sinnenflucht und Sinnenvergötterung hin- und herschwankt, ihr Eigentümlichstes und ihre eigentliche Grösse zum treffenden Ausdruck gebracht. Denn sie besagt, dass Kant — und darin war er unter den Philosophen der erste und bis jetzt einzige — sich auf eine blosse strenge Ordnung gegebener Naturprinzipien des Sinnlichen und des Intellektuellen beschränkt, statt sich, dem Horazischen Wahrheits-

spruch „naturam expellas furca, tamen usque recurret“ zuwider, zu einer unmöglichen Ausrottung des einen oder des anderen zu versteigen.

So erkennt Kant für alle theoretische Forschung und Naturwissenschaft im weitesten Sinne als ein empirischer Realist dem sinnlichen Moment in dem Recht der endgültigen Bestätigung, welche er der Erfahrung, Beobachtung und Experiment, vorbehält, sogar die letzte Entscheidung zu über Wahrheit und Unwahrheit. Für das Thun und Lassen aber lässt er durch die Einsicht in den blossen Formcharakter des Sittengesetzes den natürlichen Neigungen aller Art Raum. Weiterhin aber kann er sogar auf Grund der Besinnung, dass die Gegenstände der Erfahrung als nur in der Erfahrung gegeben ausserhalb derselben gar nicht existieren, als ein transscendentaler Idealist in der Lehre von einem höchsten Gut und dessen zweitem abhängigem Bestandteil, nämlich der Glückseligkeit, auch der Sinnlichkeit, diesem wesentlichen Stück unserer Natur, eine Befriedigung über alles Wissen und Verstehen hinaus in Aussicht stellen.

Nun ist freilich nach unserem ersten Teil die rechte wahrheitsgemässe Ordnung der natürlichen Triebfedern unseres Handelns nicht schon ausserhalb einer reinen Vernunft und Philosophie auch in Wirklichkeit überall anzutreffen. Vielmehr herrscht im natürlichen Menschen die geradezu entgegengesetzte Ordnung oder richtiger Unordnung.

Haben wir uns aber hiervon überzeugt, so ist uns bereits verständlicher, dass von einem Anspruch beider Prinzipien auf die Herrschaft über den Menschen und von einem Kampf beider Prinzipien mit einander vor einem höchsten Richter gesprochen werden kann. So im eigentlichen Sinne von einem Anspruch des guten Prinzips, aber doch auch zum anderen von einem (allerdings in Wahrheit nur vermeinten) eben solchen Rechtsanspruch des bösen Prinzips.

Und zwar ist in dem nun unvermeidlichen Kampfe um die Herrschaft über den Menschen das böse Prinzip als der Ankläger des Menschen, als welcher des Guten und Hohen, zu dem er sich zwar berufen wähne, mit nichten fähig und deshalb zum Staubschlucken als der ihm allein angemessenen Kost von Rechtswegen zu verurteilen sei, zu bezeichnen, das gute aber als der langmütige Sachwalter des Menschen.

2. Bei Erwähnung eines Streits der Prinzipien, des bösen und des guten, über den Menschen mag der Leser schon an den Vertrag zwischen Gott und dem Satan über den Gottesknecht Hiob im 2. Kap. des Buches Hiob gedacht haben. In der That nur an diesen, noch nicht an den Prolog im Himmel, im Eingange von Goethes Faust, der an das Buch Hiob sich anlehnt, der aber erst nach dem Ableben Kants erschienen ist, hätte unser Philosoph erinnern können. Er thut es nicht. Für die fasslichere Darstellung des in der Überschrift seines zweiten Abschnittes Angegebenen als eines übersinnlichen moralischen Verhältnisses aber musste ihm freilich die Sprache eines Symbols überaus erwünscht sein. Ein solches nun findet er in der heiligen Schrift christlichen Anteils in der Form einer Geschichte, da zwei wie Himmel und Hölle einander entgegengesetzte Prinzipien im Menschen, als Personen ausser ihm vorgestellt, nicht bloss ihre Macht gegen einander versuchen, sondern auch, der eine Teil als Ankläger, der andere als Sachwalter des Menschen, ihre Ansprüche gleichsam vor einem höchsten Richter d u r c h s R e c h t geltend machen wollen."

Ob je ein Gelehrter vor Kant dasjenige, was er, im Neuen Testament gefunden hat, mögen auch schwächere oder stärkere Annäherungen daran immer vorgekommen sein, darf bezweifelt werden. Aus unserem nachfolgenden Durchlaufen aber der Hauptpunkte von Kants Darlegung schon dürfte sich der Leser ein Urteil darüber bilden können, ob die neue Vorstellungsart unseres Philosophen eine begründete ist oder nicht.

3. Kant geht aber wie von einer Vorgeschichte des grossen Kampfes von demjenigen aus, was er aus den ersten Blättern des Alten Testamentes über ein ursprüngliches Verhältnis des Menschen zu dem guten Prinzip als seinem Schöpfer und Herrn und über eine Störung dieses Verhältnisses durch Dazwischenkommen eines Bösen entnehmen zu können meint. Jenes war dasjenige einer Herrschaft des Menschen über die Erde und ihre Güter unter der Oberherrschaft seines Schöpfers und Herrn.

Die Störung aber ging aus von einem uranfänglich gleichfalls guten, aber von seinem Herrn abtrünnigen Wesen, das durch Verführung der Stammeseltern aller Menschen „sich zum Obereigentümer aller Güter der Erde, d. i. zum Fürsten dieser Welt" aufwarf.

Um die Zulassung dieser Menschen- und Weltverderbnis vonseiten Gottes, der doch die Macht gehabt hätte, den Teufel, menschlich gesprochen, tot zu schlagen, erklärlich zu machen, weist Kant S. 83 so fein wie zutreffend darauf hin, wie wir von der Regierung der höchsten Weisheit über vernünftige Wesen denken müssen. Sie verfahre mit diesen nach dem Prinzip ihrer Freiheit, wonach sie sich selbst müssen zuzuschreiben haben, was sie Gutes oder Böses treffen soll.

So konnte, ja musste die Errichtung eines Reiches des Bösen dem guten Prinzip zum Trotz zugelassen werden. Diesem Reiche wurden alle nachgeborenen Menschenkinder fürderhin unterwürfig, aber nicht, was Kant S. 83 ausdrücklich hervorhebt und was wohl beherzigt sein will, ohne ihre eigene Einwilligung, „weil das Blendwerk der Güter dieser Welt ihre Blicke von dem Abgrund des Verderbens abzog (und, setzen wir hinzu, abzieht), für das sie aufgespart wurden.“

Das gute Prinzip in seinem Anspruch auf Herrschaft über den Menschen wurde durch diese Gründung eines Satansreiches angefochten und schwer bedroht. Zwar sieht nun Kant dasselbe danach in der jüdischen Theokratie durch die „Form einer Regierung, die auf öffentliche alleinige Verehrung seines Namens angeordnet war“, eine gewisse Rechtsverwahrung einlegen. Aber weil weiterhin in der Gesetzgebung dieses theokratischen Staates „das Innere der moralischen Gesinnung gar nicht in Betracht kam“, geschah dem Reiche der Finsternis hierdurch kein wesentlicher Abbruch. Höchstens diente die ganze Einrichtung des Judentums dazu, „das unauslöschliche Recht des ersten Eigentümers immer im Andenken zu erhalten.“

So bis zu dem Auftreten Jesu, mit dessen bei aller Anknüpfung doch in der Hauptsache ablehnendem Verhalten zum Judentum Kant in dieser Auffassung des letzteren und des Alten Testamentes, die im 3. Stück der Religionslehre weiter ausgeführt und begründet wird, vielleicht mehr als mit christlichen Theologen der Vergangenheit und auch Gegenwart übereinstimmt. Vor der Erwähnung Jesu aber deutet Kant durch einen Gedankenstrich, den wir bereits in der ersten Originalausgabe der „Religion“ von 1793 antreffen, aber auch allein durch diesen, an, dass nun die Vorgeschichte des Kampfes ein Ende hat.

4. Kant unterlässt nicht, schon jetzt vor der Einführung des Propheten von Nazareth, obgleich im 2. Stück der Religionslehre eigentlich noch nicht der Ort für eine bloss historische Betrachtung ist, der er doch an ihrem Platze später gleichfalls gerecht zu werden versucht, auf die Vorbereitung des jüdischen Volkes zu einer Revolution in jener Zeit hinzuweisen. Diese war von der einen Seite durch die mehr und mehr drückenden Übel einer hierarchischen Verfassung, von der anderen durch den zunehmenden Einfluss der moralischen Freiheitslehren griechischer Philosophen, die den Sklavensinn erschütterten, herbeigeführt.

Diesem Reifen des jüdischen Volkes für einen Umsturz der Verhältnisse kam nun in der Person Jesu ein Mann entgegen von einer noch höheren reineren Weisheit als alle bisherigen Weltweisen, „wie vom Himmel herabgekommen.“ Dazu aber stellte sich dieses Wesen nach Lehre und Beispiel als einen wahren Menschen dar, obwohl zugleich als einen von Gott gesandten von höherer Herkunft, der seinem Volke vor anderen das Naheherbeikommen des Königreiches der Himmel und das für dessen Verwirklichung auf Erden vonseiten der Menschen Erforderliche anzukündigen berufen sei.

Wir unterlassen nicht, auf die freisinnige Weitherzigkeit aufmerksam zu machen, die sich schon hier in der Art, wie Kant die Person Jesu auffasst, kund giebt und deren erste Vorbereitung uns bereits im 1. Abschnitt des 2. Stücks unter b. S. 65 begegnet. Kant macht das Nächste, die blosse Menschheit und Menschlichkeit, mit allem gebührenden Nachdruck geltend, ohne aber darüber hinaus Überschwängliches auszuschliessen oder auch nur einzuschränken.

Die Gründung eines völlig andersartigen Reiches durch Jesus drohte nun dem von Alters bestehenden Reiche des Fürsten dieser Welt den Umsturz. Deshalb ist wohl zu verstehen, dass der letztere die äusserste Gefahr durch unvermeidliche Einräumungen an seinen Widersacher zu beschwören sucht.

Er „bot ihm also an, ihn zum Lehensträger seines ganzen Reichs zu machen, wenn er ihm nur als Eigentümer desselben huldigen wollte“. So in der Versuchung bei Matth. IV, 1 ff. Auf diese Weise aber, hätte Kant noch hinzusetzen können, konnte der Böse sogar hoffen, durch Aufnahme eines zuvor nie so vorhandenen neuen heuchlerischen blossen Anscheins des höchsten

Guten unter seine Regierungsmittel seine Herrschaft für immer zu befestigen und erst völlig unzerstörbar zu machen.

Jedoch der Versuch Satans misslang. (Möglich, dass ihm ein späterer etwa gegen die Kirche, die sich auf Jesus beruft, besser gelungen ist.) Und nun musste Satan den, der sich so durch die That als ein „Fremdling auf seinem Boden“ bewährt hatte, auch in seinem Schicksal zu einem solchen machen durch Entziehungen, Verläumdungen böser Menschen, Verfolgung bis zum schmählichsten Tode am Kreuz und alles, was sonst irgend an Mitteln der Peinigung und Erniedrigung in der Gewalt des Fürsten dieser Welt sich befindet.

Dem nun entsprach auch der erste Ausgang des Kampfes der beiden Prinzipien, jedoch nur der für menschliche Augen oder der physische. Denn es konnte nicht wohl anders kommen, als dass das gute Prinzip in seinem ersten öffentlichen Angriff auf das böse, das die Gewalt hatte, unterlag und sein irdisches Leben hingeben musste.

Dieser Tod aber als die höchste Stufe der Leiden eines Menschen zeigte zugleich die Menschheit oder das vernünftige Weltwesen überhaupt in seiner moralischen Vollkommenheit als ein Beispiel der Nachfolge für jedermann. Er deutete auch voraus auf einen völlig entgegengesetzten Ausgang des Kampfes in rechtlicher Beziehung oder in einem Reich nicht der Natur, sondern der Freiheit.

Wir sehen uns hier durch die Kritik, wie der Leser vielleicht schon bemerkt hat, förmlich hingedrängt zu einem Symbol wie dem Wiederaufstehen und Fortleben des in der Natur unterliegenden guten Prinzips, einem Symbol, das allen geschichtlichen Berichten von einer derartigen Begebenheit als einem besonderen vereinzelten Ereignis, die für den Historiker nicht weniger als alles an Glaubwürdigkeit mögen vermissen lassen, gewissermassen schon vorangeht und deshalb auch weit über sie hinausführt. Etwaige historische Nachrichten über einen derartigen Vorgang zu berühren und zu prüfen, ist hier noch nicht der Ort.

Der Ausgang Jesu in diesem vollständigen physisch- rechtlichen Sinne war ein erstmaliger Triumph des immer Vorhandenen, aber freilich nur als Idee in der sinnlich-moralischen Anlage des menschlichen Geschlechts von dessen Ursprung an Vorhandenen. Deshalb hatten auch von jeher erhabene Philosophen, wie Plato in

seinen Büchern vom Staate, davon stammeln und weissagen können. Nun aber war es zum ersten Mal in dieser Reinheit und Vollkommenheit in einem wirklichen Menschen erschienen und hatte in ihm die schwerste Prüfung siegreich bestanden als dem ersten unter vielen Brüdern. Denn von ihm war damit „die Pforte der Freiheit für jedermann, die ebenso wie er allem dem absterben wollen, was sie zum Nachteil der Sittlichkeit an das Erdenleben gefesselt hält, eröffnet.“ (S. 87.)

Eine endgültige Besiegung aber des bösen Prinzips war der erstmalige Triumph noch nicht. „Denn sein Reich währet noch, und es muss allenfalls noch eine neue Epoche eintreten, in der es zerstört werden soll.“

5. Dies nun ist der von Kant seinem ersten Anfange nach im Alten Testament und seiner erstmaligen für immer vorbildlichen siegreichen Ausfechtung nach im Neuen Testament gesehene Kampf, eine für den sinnlichen physischen Menschen willkommene und besonders für Verkehr der Menschen in ihren höchsten übersinnlichen Angelegenheiten und für Volksunterweisung in Bezug auf diese nicht wohl zu entbehrende Geschichte. Trotz dieser Unentbehrlichkeit und Unschätzbarkeit aber wird man sich und zwar ganz allgemein für jedermann nicht mit einer Einführung in die Geschichte bloss als solche, die zwar den Anfang bilden muss und mag, begnügen dürfen. Man wird sich vielmehr so bald als möglich klar zu machen haben, dass diese Historie nach ihrem bleibenden Werte für jedermann erst dann erfasst ist, wenn man sich nach einem Ausdrucke Kants im „Streit der Fakultäten“ von 1798 sagt, dass sie nur das Kleid für einen Mann, nicht aber schon der Mann selber ist. Nur vermögen wir Menschenkinder den Mann vielleicht nur in solchem Kleide zu schauen und zu fassen.

Wohl aber ist dasjenige, was einem jeden diese Erzählung ans Herz legt, auch ohne Bild und Geschichte genau anzugeben. Als diesen Sinn bezeichnet Kant S. 88, „dass es schlechterdings kein Heil für die Menschen gebe als in innigster Aufnehmung echter sittlicher Grundsätze in ihre Gesinnung.“

Als dieser allgemein menschlichen Obliegenheit entgegenstehend aber sei nicht schon blosse Sinnlichkeit anzusehen, sondern eine weit tiefere abgründlichere Verkehrtheit der Denkungsart, „eine

Verkehrtheit, die in allen Menschen liegt," die aber keineswegs etwas Angebornes, bloss Natürliches, sondern, wie Stück 1 zeigte, unser eigener Wille ist.

Diesem gemeinen Verderben entgegenzusetzen ist die „Idee des Sittlichguten in seiner ganzen Reinigkeit", die zwar durch Geschichte mächtig zu wecken und zu beleben ist, aber doch nicht aus Geschichte allein abstammt. Von dieser Idee betont Kant im zweiten Stück immer wieder die Notwendigkeit, mit ihr das Bewusstsein zu verbinden, „dass sie wirklich zu unserer ursprünglichen Anlage gehöre und man nur beflissen sein müsse, sie von aller unlauteren Beimischung frei zu erhalten und sie tief in unsere Gesinnung aufzunehmen, um durch die Wirkung, die sie allmählich aufs Gemüt thut, überzeugt zu werden, dass die gefürchteten Mächte des Bösen dagegen nichts ausrichten."

Wir weisen nicht zum ersten Male auf das hin, was hier wieder deutlich hervortritt, dass vor der Geschichte als einem bloss Äusseren, innerlich Fremden, mit dem wir uns endlich im dritten Stück werden auseinanderzusetzen haben, die Geschichte als ein Symbol vorhergeht, eine Unterscheidung von Stufen, der man kaum ausserhalb der kritischen Philosophie begegnen dürfte, die für sie aber wohl beachtet sein will.

Klingen uns aber die Worte Kants, die dieser unserer Bemerkung vorangehen, über das eine, was not thut, nicht sehr bekannt? In der That ist das hier Empfohlene gar nichts Anderes als dasjenige Ergebnis, mit dem schon der erste Abschnitt des zweiten Stücks abschloss. Dieses also wird durch den Hinblick auf den dazwischen im zweiten Abschnitt erörterten Kampf, der uns, einem jeden an seinem besonderen irdischen Standorte, obliegt, nur noch bestätigt und bekräftigt.

Selbst dasjenige, was Kant danach noch zuletzt als eitel und verderblich abwehrt, erinnert durchaus an das auch dort schon Gesagte, dass die wirkliche ernstliche praktische Sinnesänderung und Erneuerung durch irgend etwas Anderes, was es auch sein mag, weder ersetzt, noch auch nur ergänzt werden kann. Durch alle solche entweder, wie praktische Abtötungen und Kasteiungen, mehr abergläubische oder, wie passive Erleuchtungen, mehr schwärmerische wesenlose Surrogate werden wir nur „von dem auf Selbstthätigkeit gegründeten Guten entfernt gehalten".

Zwar auf eine Art von Ergänzung, richtiger bloss Bekundung oder Bestätigung des rein innerlichen Guten, auf das es allein ankommt, der gänzlichen Herzensänderung, weist Kant selbst hin. Es ist die jedermann nahe, ja allernächst liegende durch das Merkmal eines „wohlgeführten Lebenswandels.“ Dieser bleibt freilich immer ein Mangelhaftes, aber doch für menschliche Augen, auch unsere eigenen, das einzige Reelle. Mit der Betonung gerade dieses allein zuverlässigen Merkmals schloss ja aber, wie jetzt der zweite, auch bereits der erste Abschnitt des zweiten Stücks.

6. Ob Kant ins Schwarze getroffen hat, wenn er in der heiligen Schrift des Christentums die Geschichte eines Kampfes zweier entgegengesetzter Prinzipien, des Guten und des Bösen, erkannte, darüber bleibe die Entscheidung dem Leser überlassen. Kant war sich des Eigentümlichen seines Vorgehens, das in dieser Reinheit und Strenge wohl nie vorher sich findet, völlig bewusst. Die Eigentümlichkeit besteht aber zunächst darin, „in der Schrift denjenigen Sinn zu suchen, der mit dem Heiligsten, was die Vernunft lehrt, in Harmonie steht.“

Kant durfte schon in seiner Zeit — noch unvergleichlich weit mehr gilt es von der unsrigen — diese Bemühung im Interesse der Menschheit und ihrer höchsten Bestimmung nicht nur für erlaubt, sondern sogar für Pflicht halten. In einer Anmerkung zur zweiten Auflage giebt er jedoch bescheiden der Einräumung Ausdruck, dass der von ihm gefundene Sinn „nicht der einzige sei“.

Die hier sich äussernde Bescheidenheit führt uns zu der noch nicht berührten grössten Eigentümlichkeit, ja Einzigartigkeit von Kants Unternehmung, durch welche Erinnerung an vor- und unkritische Versuche wie etwa die phantastischen himmelstürmenden Systeme des Gnosticismus in den ersten Jahrhunderten des Christentums, die zunächst vielleicht verwandt dünken, sich völlig verbietet. Denn diese ermangelten gerade der erwähnten so grossartigen Bescheidung, indem sie vielmehr die ganze Wahrheit für sich in Anspruch nahmen und jede andere Auffassung selbst einer äusseren Überlieferung ausschlossen.

Diese konnten darum auch nicht, wie Kant auch hier wieder, ganz wie ausdrücklich schon im ersten Stück, die philologisch-historische Schriftforschung als ein selbständiges Geschäft der Schriftgelehrten völlig unberührt und unangetastet stehen lassen.

Nach Kant haben beide Bemühungen, die des Geschichtsforschers und andererseits des Moral- und Religionsphilosophen unabhängig neben einander Bestand. Dabei nimmt Kant für die seinige den Schutz der Worte Jesu Markus 9, 38 ff. in Anspruch, die dieser von einem sagte, „der seinen besonderen Weg ging, wobei er am Ende doch auf eben dasselbe Ziel hinauskommen musste: „Wehret ihm nicht; denn wer nicht wider uns ist, der ist für uns.“

---

4. Kapitel.

Von Wundern als überschwänglichen unbegreiflichen Begebenheiten, nach denen das Bedürfnis durch die Schwierigkeit der menschlichen Aufgabe geweckt wird.

1. Beim Rückblick auf das in den vorhergehenden Kapiteln Dargelegte wird sich gewiss einem jeden Leser aufdrängen, dass die als jedermanns Obliegenheit darin erkannte gänzliche Herzensänderung als etwas Reelles und als ein in der Gewalt eines jeden Menschen befindlicher baarer Beitrag zum Weltbesten der freudigen Zustimmung und Aufnahme bei jedermann gewiss sein sollte, sein muss und auch sogar sein wird.

Aber sobald wir uns wieder der schon vorher erörterten allgemein menschlichen Schwachheit, die uns immer wieder anklebt, erinnern, wird doch wiederum niemand sich verhehlen können, dass es, wenn überhaupt, nur seltenste Ausnahmen unter den Menschen sein werden, die eine solche Freudigkeit von sich mit Wahrheit bekennen dürfen, dass aber unzählig viele vorziehen würden, sich lieber den unnützesten, nichtigsten und selbst albernen frommen Plackereien zu unterwerfen als jenem, was zwar gar nicht beschwerlich, aber schwer ist: ein neuer Mensch zu werden. Und gerade der Beste unter den Menschen wird sich am wenigsten weigern, sich selber unter diese „viel zu vielen“ trotz allem Ernst, den gerade er sich nicht ersparen wird, immer wieder ganz und durchaus einzurechnen.

Dann aber wird auch er sich nicht fern wissen von dem Bedürfnis nach einer Unterstützung durch eine solche Beschaffenheit des Naturlaufs, dass sie diene, ihm die Durchführung seiner Aufgabe zu erleichtern. Begreiflich braucht ein solcher Gang der Natur und aller der ihr angehörigen Ereignisse nicht zu sein. Vielmehr erscheint eine derartige Eigentümlichkeit derselben, auf

die von uns Menschen durchaus nicht gerechnet werden kann, falls sie nur sich unserer Aufgabe in allen Stücken günstig und förderlich erweist, als die praktisch wünschenswerteste. Das wäre aber eine Welt, die völlig aus solchen Begebenheiten zusammengesetzt ist, „von deren Ursache uns die Wirkungsgesetze schlechterdings unbekannt sind und bleiben müssen“, oder, m. a. W., eine Natur, die aus lauter Wundern besteht. Denn eben von diesen darf Kant S. 91 die soeben angeführte Definition gerade im Verhältnis zu unserem praktischen Vernunftgebrauch aufstellen. Sind wir doch eben darum gänzlich ausser Stande, sie zu machen, nachzumachen!

Für eine Wunderwelt ist hiernach nicht schon eine solche Naturordnung zu halten, in der aus einem in die Erde geworfenen Samenkorn nach Wirkungsgesetzen, die immer weiter aufzudecken sind, mögen sie auch immer noch Rätsel zurücklassen, allmählich eine Pflanze aufwächst. Wohl aber wäre dafür eine solche Natur anzusehen, in der etwa auf das blosse Geheiss eines Menschen aus Krügen, die bis obenan allein mit Wasser gefüllt waren, Wein geschöpft werden könnte. Denn die Wirkungsgesetze dieser Ursache der Umwandlung sind uns allerdings schlechterdings unbekannt und müssen es auch bleiben.

2. Erklärt ist jetzt das Bedürfnis des Menschen anzunehmen, dass er in einer Welt der Wunder lebt. Auch wird man verstehen, warum gerade auf die Rechtfertigungslehre der Vernunftkritik eine Abhandlung über Wunder als „Allgemeine Anmerkung“ folgt.

Ist aber blosses, wenn auch allgemein menschliches, Bedürfnis auch schon Erlaubnis? Dafür mag jenes zwar ein schwacher Mensch im Drange des Lebens schon ansehen, nimmermehr aber ernste Philosophie. Ihr kommt es ja an erster Stelle auf Wahrheit an und gelten alle anderen Rücksichten für der Wahrheit untergeordnet.

Muss nicht gerade den kritischen Philosophen gegen einen ganz schrankenlosen ausschliesslichen Wunderglauben und dessen Meinung, dass z. B. nur durch einen jedesmaligen b e s o n d e r e n göttlichen Willensakt aus einem Roggenkorn in der Erde Roggen aufspriesst und nicht Distel, schon dieses bedenklich machen, dass es dann ja nichts nützen würde, sich irgend mit Naturforschung abzumühen? Ebensowenig wäre in einer solchen bezauberten Welt, wie sie z. B. den Begriffen des römisch-katholischen Theologen Giovanni Perrone

in dessen Praelectiones Theologicae, 36. Aufl., Regensburg 1881, Band I entspricht, irgend etwas davon zu hoffen, dass man sich die Besserung seiner selbst angelegen sein liesse.

Wozu aber hätte dann Kant die schwere Bemühung seiner beiden ersten Kritiken, die wir die von 1781 ein Organon der Physik und diejenige von 1788 ein solches der Moral nennen dürfen, auf sich genommen? Wird doch in der ersten Abteilung dieser beiden Werke, der „Analytik", geradezu eine Bestimmung des Menschen für jene Geschäfte in und aus der Grundanlage der menschlichen Natur und Vernunft dargethan. Hingebung an einen blossen unbeschränkten Wunderglauben, wie er z. B. in der erwähnten theologischen Dogmatik gelehrt wird, würde aber hiernach nichts Anderes und Besseres sein als ein Versäumen unserer nächsten menschlichen Aufgabe und Bestimmung, kurz eine Pflichtwidrigkeit.

Zu einer solchen hat Kant unmöglich Anleitung geben können. Er wird sich vielmehr zum Verhalten vernünftiger Menschen bekennen müssen, von denen er S. 90 sagt, dass sie den Glauben an Wunder, „dem sie gleichwohl nicht zu entsagen gemeint sind, doch niemals wollen praktisch aufkommen lassen; welches so viel sagen will als: sie glauben zwar, was die Theorie betrifft, dass es dergleichen gebe, in Geschäften aber statuieren sie keine."

Veranschaulicht hat dies Verhalten vernünftiger Menschen Kant nicht sofort, sondern erst S. 92 f., eingehend an dem Verfahren solcher in den verschiedenen Geschäften als z. B. dem des Richters einem Delinquenten gegenüber, der sich mit teuflischen Versuchungen herauszureden sucht. Er wird mit solchem Vorgeben grundsätzlich auch von dem kirchlich wundergläubigsten Vertreter der Justiz nicht hergelassen, weil nichts Vernünftiges daraus zu machen ist. Danach handelt Kant noch von Physik und Moral. Denn auch sie bezeichnet er hier, nicht ganz ohne Bewusstsein davon, damit etwas Ungewohntes zu thun, als dem Menschen obliegende „Geschäfte".

Das des Naturforschers aber besteht darin, diejenigen Ursachen der Begebenheiten, „die er durch Erfahrung belegen kann," aufzusuchen. Dies schliesst ja gar nicht noch ganz andersartige Ursachen aus, nur würden diese nicht in den Bereich seines Geschäfts, blosser Naturforschung, fallen.

Das noch allgemeiner menschliche Geschäft des Moralisten aber, in dem ein jeder Mensch recht eigentlich Fachmann ist oder doch sein sollte, ist das der Selbstbesserung mit Aufbietung alles seines Vermögens. Auch durch dieses äusserste Selbstbemühen wird ja die Annahme der Notwendigkeit von noch ganz Andersartigem sowohl für praktische Ermöglichung als auch für theoretische Erklärung gar nicht ausgeschlossen; nur müssen wir uns damit begnügen, dies Andersartige dahin gestellt sein zu lassen.

Das wäre nun in allen möglichen menschlichen Geschäften ein Verfahren, als wenn es auf uns allein ankommt und wir das Unsrige ganz und ohne Abstrich zu thun haben, dabei aber doch nicht leugnen, dass mit unserer Macht gar nichts gethan sein mag, sondern alle Begebenheiten, die in das Bereich von Physik und Moral fallen, zuletzt auf ein praktisch und theoretisch Unzugängliches zurückgehen.

Dass nun die Kritik, wenn sie so die wirkliche Denkweise vernünftiger Menschen beschreibt, der Wahrheit nicht fern bleibt, wird schwerlich bezweifelt werden. Zweifelhaft ist nur, ob darüber schon bei allen Praktikern dieselbe Klarheit des Bewusstseins wie beim Vernunftkritiker vorhanden ist.

3. Was nun aber vernünftigen Menschen in den erwähnten Geschäften wenigstens als ein dunkler Drang, der auch nicht leicht auszutilgen ist, mag zugeschrieben werden können, das gilt darum keineswegs schon von allen Spezialisten und Fachmännern dieser Geschäfte. Es gilt z. B. nicht von allen Naturforschern und oft gerade nicht von tüchtigsten und erfolgreichsten, weil eifrigsten, sofern bei diesen die Liebe zu ihrem Geschäft in die Sucht ausartet, dieses Geschäft zum einzigen, obersten und ausschliessenden aufzubauschen. Man setze den Fall, dass diese Fachmänner unterlassen, sich einen Sachverhalt, der niemandem notwendig verborgen ist, durch Besinnung gegenwärtig zu erhalten, einen Sachverhalt, den die Vernunftkritik immer wieder einschärft. Wir erinnern z. B. an die Kritik der reinen Vernunft, Ausgabe Rosenkranz, S. 389: „Es sind die Gegenstände der Erfahrung niemals an sich selbst, sondern nur in der Erfahrung gegeben und existieren ausser derselben gar nicht.“ Das Gegenteil von dem Schluss dieses Satzes zu behaupten, wäre blosse Willkür, nicht so, diesen selbst. Ersparen sich nun unsere Spezialisten diese schlichte Grundbesinnung Kants, die ihr Spezialfach für sein

Bestehen und Gedeihen in der That nicht verlangt, als für ihr Geschäft gänzlich überflüssig, so ist eine Überschätzung der von ihnen gefundenen, in ihren Gesetzen enthüllten und immer weiter noch zu enthüllenden Naturordnung, die alles Unbegreifliche und Wunderbare ausschliesst, im Handumdrehen, ja schon vor diesem fertig. Auch kann es in einem Zeitalter emsiger und erfolgreicher Naturforschung diesen Vorkämpfern für eine absolute Natur und Naturvergötterern gerade unter denjenigen, die an dieser Forschung und ihren Früchten teilnehmen und sich erfreuen, an Beifall und Anhang nimmer fehlen.

Aber vermögen sie auch die Vernunftkritik mit sich zu reissen, auch Kant mit seinem zwar grossen, ja vorwiegenden Interesse für Naturforschung, das an sich gegen solche Naturvergötterung nichts einzuwenden hat? Dieser muss vielmehr auf Grund der angegebenen Besinnung von 1781 verlangen und hat z. B. S. 91 und 95 verlangt, dass die theoretische Behauptung der Unbedingtheit der Naturgesetze und damit der Ausschliessung alles Unbegreiflichen, alles Wunders der strengen Wahrheit entsprechend in eine blosse Maxime der Beurteilung, was sie ist und bleiben muss, zurückverwandelt werde. Wie es S. 93 von dem vernünftigen Menschen in einer erst 1794 hinzugefügten Anmerkung heisst: „Er nimmt den Wunderglauben nicht in seine Maximen weder der theoretischen noch der praktischen Vernunft auf, ohne doch ihre Möglichkeit oder Wirklichkeit anzufechten."

Also wenn die Kritik einem theologischen Dogmatiker vom Schlage des Perrone und seiner gänzlichen Verzauberung der Welt sich widersetzt, so andererseits nicht weniger einem naturwissenschaftlichen Heisssporn wie etwa Häckel, dem Jünger Darwins.

Aus dem vorher Bemerkten aber geht schon hervor, dass die Vernunftkritik mit ihrem Schiedsspruche zwischen entgegengesetzten Absolutisten nicht etwa ein schwächliches Halbieren und so kleinliches wie unmögliches Abgrenzen zwischen Wissenschaft und Glauben befürwortet. Sie lässt vielmehr der Naturforschung und Historie ebenso unbeschränkte Freiheit, wie sie andererseits für Religion und Glauben fordert. Kant hat nichts gegen Ganzheit und Gründlichkeit in allem, was der Mensch unternimmt und betreibt, wohl aber dagegen, dass ein blosser Teil wie Wissenschaft oder auch Glaube sich zum Ganzen aufbläht und dann den an-

deren gleichberechtigten Teil ausschliesst und ihm sogar völlig das Lebenslicht auszublasen sucht.

4. Überwunden ist durch die Vernunftkritik auch in der Wunderfrage der blosse blinde besinnungslose Dogmatismus jeder Art, das entweder — oder der gemeinen vor- und unkritischen Vernunft, das auch hier die Menschheit ganz unnützer Weise in zwei grosse feindliche Heerlager zerreisst, die darauf aus sind, statt auf verschiedenen Wegen der gleichen allgemeinen höchsten Wohlfahrt zuzustreben und zu ihr mannigfaltige Gaben nach Kräften beizutragen, bloss auf einander loszuschlagen. Die Verneinung beider Parteien aber wird auch hier alsbald zu einer Bejahung, insofern als die Kritik den durch Dogmatismus verdumpften Sinn erst wieder für eine unbefangene Auffassung und Würdigung der Sprache der Natur öffnet und auch offen erhält, darin sehr verschieden von Aufweckungen mehr bloss rhetorischer Art, wie sie gäng und gäbe sind.

Von solcher Offenheit giebt Kant selbst in der Schlussanmerkung zur „Allgemeinen Anmerkung" S. 95 ein schönes Beispiel in den Worten: „Niemand kann die Einbildung von seiner Einsicht so hoch treiben, entscheidend aussprechen zu wollen, dass z. B. die höchst bewundernswürdige Erhaltung der Spezies im Pflanzen- und Tierreiche, da jede neue Zeugung ihr Original mit aller innern Vollkommenheit des Mechanismus und (wie im Pflanzenreiche) selbst aller sonst so zärtlichen Farbenschönheit in jedem Frühjahre unvermindert wiederum darstellt, ohne dass die sonst so zerstörenden Kräfte der unorganischen Natur in böser Herbst- und Winterwitterung jener ihrem Samen in diesem Punkte etwas anhaben können, dass, sage ich, dieses eine blosse Folge nach Naturgesetzen sei und ob nicht vielmehr jedesmal ein unmittelbarer Einfluss des Schöpfers dazu erfordert werde, einsehen zu wollen."

Aber gerade mit diesem unbefangenen Zugeständnis wieder verbindet Kant die ihm völlig eigentümliche triftigste Begründung der Geschäftsmaxime des echten Naturforschers, die sich bescheidet, in den Worten: Alles dies aber „sind Erfahrungen; für uns sind sie also nichts Anderes als Naturwirkungen und sollen auch nie anders beurteilt werden. Denn das will die Bescheidenheit der Vernunft in ihren Ansprüchen. Über diese Grenzen aber hinauszugehen (nämlich in dogmatischem Behaupten) ist Vermessenheit und Unbescheidenheit in Ansprüchen; wiewohl man mehren-

teils in der Behauptung der Wunder eine demütige sich selbst entäussernde Denkungsart zu beweisen vorgiebt."

Wer nun so unbefangen und offen dem Überschwänglichen gegenüber in der Naturbetrachtung ist, wie unser Philosoph, kann sich der wohl im Praktischen dafür völlig verschlossen haben? Gewiss nicht, wenn auch zufällig dieses letztere von ihm weniger hervorgehoben sein sollte. Etwa, weil, wie wir öfter betont haben, Kant, dieser Moralist ohne Gleichen, doch zunächst und vor allem Physiker war, gerade wie die ältesten abendländischen Philosophen, Thales und seine Nachfolger?

5. Jetzt erst nach der Erörterung und Erledigung der Wahrheitsfrage in Betreff von Wundern überhaupt wenden wir uns zu dem Anfang von Kants „Allgemeiner Anmerkung" über die Wunder. Denn dieser Eingang dürfte erst jetzt völlig verständlich sein und einleuchten.

Nach unseren bisherigen Darlegungen ist grundsätzliches völliges Leugnen und Bestreiten von Wundern, ganz einerlei, wie diese zu unserer Kenntnis gebracht werden, von der Vernunftkritik nicht zu erwarten. Andererseits aber wird doch jeder Mensch und so auch Kant notwendig einen wesentlichen Unterschied dazwischen machen, ob er selbst mit eigenen Augen etwa eine Person auf dem Meere gehen sieht, ohne einzusinken, oder ob er von einer solchen wunderbaren Begebenheit nur hört oder gar nur in Berichten aus altersgrauer Vorzeit liest, zumal wenn diese letzteren dazu bereits in Bezug auf ihre historische Zuverlässigkeit vielfach auch von Forschern, die nach jeder Richtung möglichst vorurteilslos verfahren, angefochten werden. Bei den neutestamentlichen evangelischen Wundern aber handelt es sich ja gerade einzig um eine Überlieferung der letzteren Art.

Da ist doch gewiss von einer Philosophie, die auf Wahrheit zuerst und vor allem ausgeht, nicht mehr zu verlangen, als was Kant S. 89 aus freien Stücken erklärt: dass es nichts fruchten könne, solche Begebenheiten jetzt zu bestreiten, wenn sie nämlich, was wohl zu merken, mit der Einführung einer echten moralischen Religion, „die nicht in Satzungen und Observanzen, sondern in die Herzensgesinnung zu Beobachtung aller Menschenpflichten als göttlicher Gebote zu setzen ist," verbunden waren. Kommt doch in diesem Falle als wichtigster Umstand hinzu, dass diese Wunder eben wegen des universalen moralischen Bestandteils, mit dem sie

unzertrennlich verknüpft sind, durch Kräftigung der moralischen Gesinnung „den Glauben an Wunder überhaupt endlich selbst (mehr und mehr) entbehrlich machen müssen“, wie Kant mit vermutlich bis jetzt wenig verstandenen und gewürdigten Worten sich ausdrückt.

Aus diesen Worten spricht freilich nicht gerade eine zärtliche Vorliebe des Vernunftkritikers für Wundergeschichten. Aber findet sich die etwa in der strafenden Rede Jesu, die Kant auf derselben Seite anführt: „Wenn ihr nicht Zeichen und Wunder sehet, so glaubt ihr nicht!“ Ev. Joh. 4, 48?

Wir thun hier vielmehr einen überraschenden Blick in eine abermalige tiefe Übereinstimmung zwischen dem Lehrer des Evangeliums und dem Begründer der Vernunftkritik.

Kant hält sich wohlweislich als von einem gänzlich müssigen Unternehmen davon fern, die einstige Notwendigkeit und Unentbehrlichkeit der im Neuen Testament berichteten Wunder zu bestreiten, wohl aber streitet er mit aller Macht dagegen, das Wissen, Glauben und Bekennen der historischen Nachrichten, die von Wundern handeln, wie überhaupt irgend welcher Historien zu einem Religionsstück zu machen.

Mit dieser Bemerkung verabschieden wir uns von seiner Stellungnahme zu bloss geschichtlich überlieferten Wundern.

6. Weshalb Kant seine Abhandlung mit einer Bezugnahme auf historische Wunderberichte, speziell, wie überall hervorleuchtet, die des Christentums beginnt, dafür lassen sich zwar vielleicht Gründe finden. Hier indessen wollen wir uns nicht damit aufhalten, solche ausfindig zu machen. Zweckmässig für die Belehrung und Überzeugung des Lesers ist das Hinterherschicken der allgemein philosophischen Erörterung schwerlich zu nennen, wie so sehr vieles in Kants Art der Darstellung. Davon hat übrigens wohl nie jemand einen so lebhaften Eindruck gehabt wie zu seinem grössten Leidwesen — Kant selbst. Man vergleiche z. B. die von B. Erdmann, Leipzig 1884 herausgegebenen „Reflexionen Kants zur Kritik der reinen Vernunft“, wo der Philosoph S. 6 ff. die Methode seines Vortrags beklagt, an ihr „eine nachteilige Gestalt“ wahrnimmt u. s. w. Aus dieser Anführung sieht man bereits, wie wenig auch nach Kants Urteil bei dem für sein Werk notwendigen neuen Vortrag mit blossem äusserem Glätten und Plätten seiner Darstellung gethan ist.

Im gegenwärtigen Falle ist indessen die entscheidende Hauptfrage auch für Kant diejenige nach „Wundern überhaupt“. S. 90. Dies erhellt schon aus dem Verhältnis des Umfangs der beiderseitigen Erörterungen, 5 Seiten zu $1^1/_2$. Auch mussten wir ja bereits für das Verständnis des historischen Teils als eines einzelnen besonderen Falls den philosophischen heranziehen.

Durch die angegebene Ordnung der Betrachtungen erhält nun Kants Anhang über Wunder eine starke äusserliche Ähnlichkeit mit theologischen Behandlungen des Gegenstandes, z. B. mit der von dem unlängst verstorbenen lutherschen Theologen G. Uhlhorn, D. theol., Abt zu Loccum, in dessen 5 Vorträgen über „das Leben Jesu in seinen neueren Darstellungen“. 4. Aufl. Stuttgart 1892. Der letzte dieser Vorträge ist überschrieben „die Wunder“ und darf wohl als Typus einer theologischen Erörterung der Frage von vorkritischer Art angesehen werden. Ein vergleichender Blick auf diese dürfte nicht wenig zur rechten Würdigung von Kants Abhandlung beitragen, weshalb man uns zum Schluss ein kurzes Eingehen auf sie gestatte.

Weshalb es „an sich der richtigste Weg“ sei, mit dem geschichtlichen Nachweise von Wundern, nämlich im Neuen Testament, zu beginnen, giebt der Verfasser S. 160 an. „Denn statt sich allerlei Gedanken zu machen über Möglichkeit und Nichtmöglichkeit, thut man ohne Frage besser, den Thatsachen mit seinem Denken nachzugehen.“

Freilich kann ja dieser Gang ein überaus gefährlicher sein und geradezu das Gegenteil von dem Erstrebten und Gewünschten bewirken, wenn nämlich die Überlieferung von der Art ist, dass ihre Zuverlässigkeit irgend Zweifeln unterliegt. Dies aber wie auch erst recht, dass man selbst mit dem besten Willen seinen Ohren nicht so viel trauen kann wie den Augen, geschweige alten Berichten und Sagen ungeprüfter und nicht mehr zu prüfender Herkunft, ist unserem Theologen dem Anschein nach völlig verborgen geblieben.

Allerdings erspart sich nun auch Uhlhorn nach der historischen nicht ganz eine allgemeinere mehr philosophische Behandlung der Frage oder nach S. 177 den Nachweis, dass Wunder „einem richtigen Denken über Gott und Welt nicht widersprechen“.

Wie aber schon aus dieser letzteren Formulierung erhellt, wird hier nicht, was sich zwar einzig geziemt hätte und was wir auch

in der That bei Kant antreffen, gründlich und ohne jede willkürliche Voraussetzung verfahren. Vielmehr wird uns ohne weiteres von vornherein S. 178 zugemutet, „einen freien persönlichen Gott, der über die Welt herrscht und doch in der Welt wirkt,“ vorauszusetzen. Da darf man sich wohl wundern, dass der gute Herr sich anscheinend noch irgend welche Beschränkungen im Dichten auferlegt. Übrigens aber wird der Leser sich bei dem Walten solches Beliebens über gar nichts mehr wundern, auch nicht darüber, dass Uhlhorn ohne irgendwelche Schwierigkeit und ganz anders als Kant und ein blosser Philosoph sich S. 182 ff. sogar zutraut, Zweckmässigkeit und endlich S. 185 ff. selbst Notwendigkeit von Wundern zu beweisen. Ganz, als wäre er nicht bloss ein schwacher gebrechlicher menschlicher Konsistorial- oder Oberkonsistorial- und Kirchenrat, sondern ein in alle Geheimnisse der göttlichen Weltregierung voll und ganz eingeweihter wirklicher geheimer Ratsherr des lieben Gottes selbst. Wie sollte er sonst S. 187 „die Wunder im Lichte des göttlichen Heilsratschlusses“ zu betrachten sich erdreisten?

Vielleicht dient nun die Vergleichung mit der so viel bescheideneren Vernunftkritik dazu, auch die Theologie in Sachen wie der Wunderfrage zu einer etwas menschlicheren Bescheidung anzuregen und anzuleiten, einer Bescheidung, die sogar nur auf den ersten flüchtigen Blick als eine Einbusse erscheinen dürfte. Scheint doch nach unserer Erörterung von Uhlhorns Wundervortrag die erforderliche Änderung auf blossen Verzicht auf allerlei — Wind hinauszulaufen. Und wäre es nicht hoch willkommen zu heissen als eine für Kirche, Menschheit und Welt folgenreiche und wohlthätige Begebenheit, wenn wir durch Kant noch dereinst zu einer, weil mit der Wahrheit enger verbündeten, besseren und deshalb auch wirksameren Theologie gelangten?

Und diese von uns erhoffte Zukunft, das soll schliesslich nicht verschwiegen werden, würde sogar nur ein etwas grösserer und kräftigerer, weil entschiedener Schritt vorwärts auf dem Wege sein, den wir unseren lutherischen Theologen entgegen z. B. der mehrfach erwähnten römisch-katholischen Dogmatik des Perrone bereits einschlagen sehen.

Er sagt nämlich S. 180, es sei blosse Täuschung, zu meinen, wir hätten irgend ein religiöses Interesse, mit dem römischen Theologen, der z. B. I. S. 71 seiner „Theologischen Vorlesungen“ der

Körperwelt alle selbständige Eigenart und darauf gegründete innere Gesetzlichkeit abspricht, um sie zu einem blossen Spielball göttlicher Willkür hinunterzusetzen, das Vorhandensein von Naturgesetzen zu leugnen. In der That spricht gegen solche Gesetzmässigkeit der Natur und deren Aufsuchen in der Naturforschung, die nur im Vertrauen auf Regelmässigkeit unternommen werden kann, da sie sonst das aussichtsloseste und eitelste aller menschlichen Beginnen wäre, wie auch gegen Beachtung der gefundenen Naturgesetze in der Praxis nicht Religion und Frömmigkeit.

Wohl aber kann dieselbe dem Interesse eines Pfaffentums zu widerstreiten scheinen, das in der Welt eine herrschende Stellung behaupten möchte, ohne sich doch mit Naturforschung und dergleichen gemeinen Arbeiten gründlich einlassen zu müssen. Im Hinblick auf ein solches Pfaffentum und dessen Drohen gerade in seinen Tagen musste Kant schon in der Vorrede zur ersten Auflage seiner Religionslehre S. 9 mit Besorgnis der Wiederkehr von Zuständen wie „zur Zeit des Galileo" gedenken. Es fehlte aber nicht an Anlass zu fürchten, dass „der biblische Theolog, um den Stolz der Wissenschaften zu demütigen und sich selbst die Bemühung mit denselben zu ersparen, wohl gar in die Astronomie oder andere Wissenschaften z. B. die alte Erdgeschichte Einbrüche wagen und (wie diejenigen Völker, die in sich selbst entweder nicht Vermögen oder auch nicht Ernst genug finden, sich gegen besorgliche Angriffe zu verteidigen, alles um sich her in Wüstenei verwandeln,) alle Versuche des menschlichen Verstandes in Beschlag nehmen dürfte."

Schluss.

Rückblick und Ausblick.

Wir dürfen uns hier auf wenige Schlussbemerkungen beschränken.

Die Behauptung im Titel unserer Schrift, dass Kants philosophische Religionslehre eine Frucht der gesamten Vernunftkritik sei, konnte schon durch eine zergliedernde Erörterung, die unser I. Teil vom ersten Stücke jenes Werkes gab, bewiesen werden. Dieser Beweis aber gilt bereits für das ganze Buch, sofern das Verhältnis der folgenden Stücke zum ersten wirklich das von dem Verfasser in der Vorrede angegebene ist.

Deshalb brauchten wir in unserem 2. Teil nicht mehr auf Sammlung neuer Beweismomente auszugehen. Diese aber haben sich doch vieler Orten ungesucht zu einer Bestätigung und Bestärkung des früheren Resultats eingefunden. Wir erinnern nur an das 1. Kap. unter 3, das 3. Kap. unter 1, ganz besonders aber an das 2. Kap. von Anfang an. Hier erwies sich bei der Behandlung von mancherlei Schwierigkeiten, die von einseitigen Empiristen erhoben wurden, das durch die kritische Vorarbeit von 1781 bis 1790 geschaffene Fundament höchster Philosophie als dasjenige, was nach dem Kapitel „Die Architektonik der reinen Vernunft" in der Kritik von 1781 Metaphysik sein kann: zwar nicht die Grundveste „der Religion", aber doch deren „Schutzwehr", von der der Philosoph dort sagt, dass sie jederzeit stehen bleiben müsse.

Hiernach nun dürfen wir auf eine Fortsetzung dieser Bestätigungen auch in den beiden letzten Stücken der Religionslehre von 1793 hoffen.

Dass die beiden ersten enger zusammen gehören und deshalb von uns mit Fug zu einem Ganzen verbunden wurden, wird man wohl schon jetzt bei einem Rückblick nicht bestreiten. Sie bilden aber ein nächstliegendes Ganzes sicherer gesunder Lehre in Religionssachen, das in der menschlichen Natur und Vernunft selber

begründet ist und von dem zu hoffen ist, dass es nach dem endlichen Gelingen seiner sicheren Fassung mit unserer Gattung selbst allen Stürmen und Erschütterungen zum Trotz aushalten werde.

Der Kenner von Kants drei Kritiken aber wird hierdurch vermutlich an den ersten Teil der Elementarlehre in diesen Fundamentalwerken, an die Analytik, erinnert werden. In diesen Analytiken schuf sich der Vernunftkritiker eine feste Grundlage und ein zuverlässiges Mittel, um die ersten wohlgemeinten, aber waghalsigen, weil nicht genügend vorbereiteten und darum auch nicht glücklichen Versuche eines höheren Fluges des Denkens zu prüfen. Die Mangelhaftigkeit und Bodenlosigkeit der ersten Unternehmungen verriet sich selbst durch den Widerstand, dem sie immer alsbald notwendig begegneten und auch stets unterlagen.

Der Vergleich der ersten Hälfte der Religionslehre mit der Analytik der Kritiken wird sich noch mehr empfehlen, wenn man in der zweiten Abteilung jener auch einen ganz ähnlichen Widerstreit, wie in der „Dialektik" der drei Kritiken, dem zweiten Abschnitt von deren Elementarlehre, antreffen wird. Diese Antinomie wird vermutlich die letzte sein, die im Gebiete der kritischen Philosophie sich findet. Auf einen solchen Widerstreit aber deutet der Satz des Philosophen hin, den wir im 3. Stück seiner Religionslehre S. 123 lesen: „Hier zeigt sich nun eine merkwürdige Antinomie der menschlichen Vernunft mit ihr selbst."

Für eine solche Antinomie fehlt in unseren beiden heutigen Teilen, die sich völlig auf blosse Vernunft einschränkten und selbst das Historische, das zwar darin schon vorkam, noch gar nicht als solches würdigten, noch die Voraussetzung. Aufgetaucht sind zwar schon im 2. Kap. unseres 2. Teils unter 1. C die Momente der Wahrheit, die in der weiteren Entwickelung des Nachdenkens in der später folgenden „merkwürdigen Antinomie" mit einander in einen schweren Kampf geraten und dadurch auch für die Religion das Eintreten eines Schiedsgerichtes dringend erforderlich machen.

Aber alles dieses kann erst in der künftigen Behandlung der Schlusshälfte von Kants Religionslehre recht verstanden werden und völlig einleuchten.



KUNST- U. SETZMASCHINENDRUCKEREI JULIUS BELTZ, LANGENSALZA.

